





CEAS

JESUÍTAS E O
APOSTOLADO SOCIAL
DURANTE A
DITADURA MILITAR





UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitor

Naomar Monteiro de Almeida-Filho

Vice-Reitor

Francisco José Gomes Mesquita

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Diretora

Flávia Goullart Mota Garcia Rosa

Conselho Editorial

Titulares

Ângelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Charbel Ninõ El-Hani

Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti

José Teixeira Cavalcante Filho

Maria do Carmo Soares Freitas

Suplentes

Alberto Brum Novaes

Antônio Fernando Guerreiro de Freitas

Armindo Jorge de Carvalho Bião

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

Cleise Furtado Mendes

Maria Vidal de Negreiros Camargo



GRIMALDO CARNEIRO ZACHARIADHES

CEAS

JESUÍTAS E O
APOSTOLADO SOCIAL
DURANTE A
DITADURA MILITAR

Edufba
Salvador
2009



©2009, *By* Grimaldo Carneiro Zachariadhes
Direitos de edição cedidos à
Editora da Universidade Federal da Bahia - EDUFBA
Feito o depósito legal.

Normalização
Adriana Caxiado Cruz

Editoração Eletrônica e Capa
Rodrigo Oyarzábal Schlabit

Sistema de Bibliotecas - UFBA

Zachariadhes, Grimaldo Carneiro.

CEAS : jesuítas e o apostolado social durante a ditadura militar / Grimaldo Carneiro
Zachariadhes. - Salvador : EDUFBA, 2009.
206 p. : il., fots.

Inclui apêndice.

ISBN : 978-85-232-0582-9

1. Centro de Estudos e Ação Social. 2. Jesuítas - Salvador (BA). 3. Igreja Católica -
Questão social. 4. Brasil - História - 1964-1985. I. Título.

CDD - 306.09

EDUFBA
Rua Barão de Jeremoabo, s/n - *Campus* de Ondina,
40170-115 Salvador-BA
Tel/fax: (71) 3283-6164
www.edufba.ufba.br
edufba@ufba.br

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, queria agradecer à CAPES por ter financiado, com uma bolsa de mestrado, a pesquisa que resultou neste livro.



Não posso deixar de reconhecer a importância da minha família para que eu pudesse terminar este trabalho. Meu pai Grimaldo, meus irmãos Ronaldo e Raquel, e principalmente a minha mãe, Maria Conceição, com quem sempre pude contar nos momentos mais adversos. Agradeço a Andréia Santos Silva por ter “segurado essa barra” junto comigo com muita ternura, carinho e amor.

Queria agradecer aos amigos por compartilharem comigo dúvidas, problemas, livros, sonhos, ilusões e amizade, em particular, Lígia Conceição Santana, Adriana Martins dos Santos, Izabel de Fátima Cruz Melo, Cristiane Soares de Santana, Ricardo Santos do Carmo e Jackson André da Silva Ferreira.

Sou grato aos comentários e sugestões da banca examinadora do mestrado formada pelos professores Cândido da Costa e Silva, Elizete da Silva e George Evergton Sales Souza (orientador).

O autor tem uma dívida impagável com o padre Carlos Bresciani pela dedicação que deu a este trabalho. Este jesuíta é a *história viva* da Companhia de Jesus na Bahia e me ensinou muito sobre a Ordem fundada por Inácio de Loyola. Agradeço também ao padre Cláudio Perani (*in memoriam*) que nos seus poucos tempos livres, em Salvador, concedeu-me um momento para tirar as minhas dúvidas e esclarecer algumas questões.



Queria agradecer a Nice e a Joviniano Neto pela simpatia com que trataram o autor, assim como agradeço a todos os entrevistados pela atenção. Apenas um integrante do CEAS não quis me conceder entre-





vista, ele afirmou que preferia trabalhar “atrás das cortinas”. E foi assim que ele fez neste trabalho, me concedendo alguns documentos. A ele agradeço também.

Serei sempre grato a Todos os membros do CEAS pelo respeito, solicitude e acolhida, em especial, ao jesuíta Clóvis Cabral que carrega em si, a força do carisma inaciano como poucos.

Com TODOS vocês divido os pontos fortes deste trabalho. Os pontos fracos, os assumo sozinho.





Escrever História é gesto político, pois significa reler o seu passado, quase sempre com perguntas do presente e projetos para o futuro. A pretensa neutralidade científica representou muitas vezes uma postura de imobilismo no presente ou de apoio ao *status quo* [...] Dissemos que escrever História é gesto político, tanto quanto deixar de escrevê-la ou ainda levar a crer que não há simplesmente história a ser escrita.

Padre José Oscar Beozzo





SUMÁRIO

PREFÁCIO	11
INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I:	
CEAS: A Companhia de Jesus e o Apostolado Social	
A Missão Portuguesa: Os Jesuítas voltam ao Nordeste	23
A criação da Vice-Província da Bahia	29
A Companhia de Jesus e a Questão Social	33
Fé e Justiça Social: A fundação do CEAS	41
CEAS: Os primeiros Anos	47
CAPÍTULO II:	
A Cruz versus a Espada	
Do Golpe Militar aos <i>Anos de Chumbo</i>	59
“Boves et oves”	68
Os Cadernos do CEAS rompendo os <i>Anos de Chumbo</i>	73
<i>Uma Igreja a Caminho do povo</i> : A apreensão do Caderno 27	81
A tentativa de Expulsão dos padres Cláudio Perani e Andrés Mato	89
A “Abertura Fechada”	98

CAPÍTULO III:

CEAS: Catolicismo e Marxismo	107
O Conflito Aberto	109
Doutrina Social Católica e Luta de Classes	112
Sinal de Novos Tempos: “Do Anátema ao Diálogo”	116
CEAS e o Marxismo	123
CEAS: Um Novo Pensamento Social Católico	131
Arquivo de fotos	142

CAPÍTULO IV:

“Ou Mudar de Rumo ou Mudar de Diocese”: O Conflito do Cardeal com o CEAS	151
A Campanha Difamatória contra o CEAS	154
Dom Avelar Brandão Vilela e os Militares	163
CEAS e D. Avelar: Uma Relação Complexa	172
Vendo mais de perto o Conflito entre o Cardeal e o CEAS	179
À Guisa de Conclusão	186
REFERÊNCIAS	189
APÊNDICE A - ENTREVISTADOS	204

PREFÁCIO

Em 1969, ano em que foram publicados os primeiros números dos *Cadernos do CEAS*, um jesuíta, cujo engajamento e pensamento fecundo continuam a inspirar muitos, escrevia um pequeno artigo sobre os cristãos e a ditadura militar no Brasil, no qual denunciava o endurecimento do regime militar que prendia e torturava militantes (marxistas, cristãos ou padres, dizia ele), buscando abafar suas vozes. Michel de Certeau oferecia, ao mesmo tempo, àqueles que estavam distantes da realidade brasileira, um olhar diferenciado sobre o que estava acontecendo na Igreja e sobre os caminhos que cristãos laicos e religiosos estavam trilhando neste país. Nada escamoteava acerca das divisões internas que pareciam colocar a Igreja num momento crítico. O que não o impedia de manter-se otimista em relação ao futuro, pois as dissociações derivavam, segundo ele, de uma conjuntura política nacional que exigia tomadas de posição que rompiam com a ficção de unanimidades “religiosas” tão cuidadosamente preservadas noutros países. “Os fiéis são postos diante de dados reais de um problema de verdade indissociável das responsabilidades que implicam laços espirituais e culturais com as massas populares”¹.

A atmosfera política na América Latina e o *aggiornamento* proposto por João XXIII tornavam imperativa a reflexão sobre a conjuntura política e sobre o lugar a ser ocupado pelo cristão e pela própria Igreja na sociedade. Em 1963, no periódico jesuíta chileno *Mensaje*, a palavra revolução era usada para caracterizar o que ocorria no continente: “o povo pede e exige uma mudança radical, integral, rápida. Seria preciso, ao que nos parece, ser cego para não chamar isto de revolução”². No pontificado de Paulo VI, no generalato de Pedro Arrupe, houve alguma inflexão neste discurso, com uma tendência a falar-se menos em “revolução” e mais em

¹ Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, p. 162. O artigo referido foi publicado originalmente em novembro de 1969 na revista *Politique aujourd'hui*, pp. 39-53.

² Apud Alain Gheerbrant, *L'Eglise rebelle d'Amérique Latine*, Paris, Seuil, 1969, p. 91.

“renovações profundas” e “transformações inovadoras”. Inflexão que não significou menor engajamento social e político por parte de muitos jesuítas. O CEAS, como mostra o autor deste livro, é uma prova disso.

Em tempos difíceis, o CEAS foi um importante lugar de resistência à opressão política que se abatia sobre todos aqueles que manifestavam sua discordância com o governo. Foi também (e continua sendo) um posto avançado da reflexão sobre a realidade social brasileira, constituindo-se num verdadeiro laboratório de idéias no qual se desenvolveu um diálogo franco e fraterno entre indivíduos de diferentes credos políticos, que compartilhavam, entretanto, a repulsa ao regime militar e o desejo de lutar por transformações sociais e políticas no Brasil.

Nestes dias, em que um senador da república e certo dignitário da Suprema Corte do país fingem esquecer as diferenças entre os que lutaram contra a ditadura e seus torturadores, é muito importante que este bem documentado trabalho venha a público. O trabalho do historiador, por vezes, pode constituir-se em estorvo a manipulações da memória ou em poderoso antídoto contra ataques súbitos de Alzheimer.

Em *CEAS: Jesuítas e o Apostolado Social durante a Ditadura Militar*, Grimaldo Zachariadhes mostra a atuação de uma ordem religiosa no contexto político conturbado da ditadura militar, explorando um terreno bem menos mapeado do que o da ação do clero secular no mesmo período. Seu interesse centrado nos inicianos não o impediu, contudo, de revelar importantes traços do arcebispado de D. Avelar Brandão Vilela, em particular no capítulo final, dedicado ao conflito entre o CEAS e o cardeal. Sua análise mais detida sobre o Centro fundado pelos jesuítas permite constatar a grande convergência de idéias entre os homens de Igreja que comungaram dos mesmos ideais de justiça social. Como os seculares que assinaram a *Carta de 350 padres à CNBB*, em 1968, seus fundadores e membros estavam engajados naquela que acreditavam constituir a grande missão confiada à Igreja do seu tempo: “ser o sal da terra e a luz do mundo para o homem do século XX”³.

Evergton Sales Souza
Salvador, 27 de dezembro de 2008.

³ “Carta de 350 padres à CNBB”, SEDOC, setembro de 1968.

INTRODUÇÃO

A partir do Pós-2ª Guerra Mundial, a Igreja Católica Romana iniciou um período de atualização ao mundo moderno e começou a passar por uma grande transformação. Esse processo foi acelerado com o Concílio Ecumênico Vaticano II que legitimou certas tendências modernizadoras dentro da Igreja Católica. Esse processo de atualização ao mundo moderno feito pela Igreja é conhecido como *aggiornamento* e contou com o apoio dos Papas João XXIII e Paulo VI. As Ordens religiosas não ficaram imunes a esse período de transformações e também refletiram esse processo em suas práticas.

A Companhia de Jesus, Ordem fundada por Inácio de Loyola no século XVI, também passou por grandes mudanças nesse momento. Estimulados pelos Superiores Gerais João Batista Janssens e depois Pedro Arrupe, os inacianos em todo o mundo, com a intenção de aumentar sua influência dentro da sociedade, se comprometeram mais com os problemas do seu tempo. A partir principalmente da segunda metade do século XX, os jesuítas começaram a priorizar em seu trabalho apostólico as questões sociais. Os inacianos viam os problemas sociais como um empecilho para a evangelização da sociedade e por isso trabalharam para ajudar a solucioná-los.

O conflito entre o Trabalho e o Capital, as desigualdades cada vez maiores entre os países ricos e os países pobres, a miséria que parcelas significativas da população mundial estavam vivendo mesmo com o crescimento econômico de várias nações e o agravamento dos conflitos sociais em algumas regiões fez com que setores da Companhia de Jesus repensassem sua práxis e assumissem um compromisso mais forte com o intuito de transformar as estruturas econômicas para tornar o mundo mais justo.

Um instrumento adotado pela Companhia de Jesus para enfrentar os problemas sociais nesse período foram os Centros de Informação e Ação Social (CIAS). Esses Centros tinham como objetivo difundir a Doutrina Social da Igreja e também ser um local de reflexão sobre as questões socioeconômicas de um determinado lugar e que tentava ajudar os inicianos (e a sociedade) na superação dos problemas mostrando as causas e os meios para isto. Em Salvador foi fundado o Centro de Estudos e Ação Social (CEAS) pelos jesuítas que formavam a vice-província da Bahia, na década de 1960. O CEAS se desenvolveu durante o período em que o país vivia sob uma ditadura militar e a instituição acabou se tornando um local de resistência aos militares no estado.

O papel que setores da Igreja Católica desempenharam na oposição ao Regime militar (1964 - 1985) no Brasil foi muito importante. Durante toda a ditadura, mesmo no período mais repressor do governo dos militares, os chamados *Anos de Chumbo* (1969-1974), o clero continuou fazendo uma oposição destacada ao Governo. É comum ser dito que a Igreja tinha se tornado “a voz dos que não tinham voz”. Um autor chegou a analisar assim a posição da Igreja Católica nesse momento:

O golpe cedo foi fechando todas as portas, calando todas as vozes, esmagando todas as resistências. E não se fala aqui de resistência que tentasse desmantelá-lo. Não, que não as havia. Resistência puramente no sentido de haver uma janela, por mais estreita que fosse aberta para a democracia e a dignidade. Nada. Tudo se fechou. As portas, as janelas, as frestas ou as frinchas. Aí é que entra a Igreja como resistência possível, a única. É a exceção, a única fenda que ficou, mesmo depois do AI-5, de 13 de dezembro de 1968. Por absoluta impossibilidade de ter a ditadura a Igreja sob seu domínio. (CASTRO, 1985, p. 31)

Essa análise não corresponde totalmente à realidade. Mesmo durante os chamados *Anos de Chumbo*, a Igreja Católica nunca foi “a única” resistência possível aos militares. O Movimento Estudantil, políticos do Movimento Democrático Brasileiro (MDB), trabalhadores, artistas, jornalistas, intelectuais, exilados e muitos outros também trabalharam contra o Regime, lutando nas frestas que existiam. Porém, após o AI-5, a oposição da Igreja começou a ganhar certo destaque para vários segmentos da sociedade. Mesmo nesse momento mais repressor do Regime militar, setores do clero católico continuaram fazendo uma oposição pública e legal aos militares.

Existe uma considerável bibliografia que aborda a temática *Igreja e Política* e que tenta dar conta das transformações pelas quais passou a Igreja Católica brasileira e analisa o seu confronto com o Estado durante o Regime Militar¹. Entretanto, este trabalho diferencia-se em um ponto destas obras, pois, estuda uma instituição pertencente à Companhia de Jesus, enquanto, estes livros se concentram no chamado clero secular. Existe uma bibliografia escassa quando se pensa na atuação da Companhia de Jesus no século XX² e foram encontrados apenas dois trabalhos que abordam algum setor dessa Ordem durante o regime militar³.

¹ Dentre outros, ver Márcio Moreira Alves (1979); José Oscar Beozzo (1993); Thomas Bruneau (1974); Luiz Gonzaga de Souza Lima (1979); Scott Mainwaring (1989); J. F. Regis de Moraes (1982); Kenneth P. Serbin (2001).

² O jesuíta Ferdinand Azevedo publicou dois livros que estudam a atuação dos inicianos no Norte e Nordeste na primeira metade do século XX, *A missão portuguesa da Companhia de Jesus no Nordeste (1911-1936)* e *Procurando sua identidade: a difícil trajetória da vice-província do Brasil setentrional da Companhia de Jesus nos anos de 1937 a 1952*. Existem também as seguintes dissertações defendidas em algumas universidades brasileiras que abordam setores da Companhia de Jesus no período: Newton Darwin de Andrade Cabral (1993), Jorge Santana Bispo Jr. (2004) e Ceciélío Dias Côrtes, (2003).

³ O livro do jesuíta Pedro Américo Maia, *Crônica dos jesuítas do Brasil Centro-Leste*, conta a história da província jesuítica do Brasil Centro-Leste de 1841 até 1991. No entanto, o autor faz poucas referências da atuação dos jesuítas durante a ditadura militar, dando pouca ênfase à participação dos inicianos dessa província no apoio ou resistência aos militares. A tese de doutorado de Iraneidson Santos Costa, *Que papo é esse? Intelectuais religiosos e classes exploradas no Brasil (1974-1985)*, investiga a atuação de um grupo de jesuítas que formava a Pastoral Popular (Papo) e sua relação com as classes populares durante a segunda metade do período do Regime Militar (alguns jesuítas do CEAS fizeram parte deste grupo).

Para que o conhecimento sobre a relação da Igreja Católica nesse período seja mais completo, é preciso se analisar como as Ordens religiosas se comportaram durante a ditadura militar⁴. É preciso ficar claro que uma Ordem religiosa não é um mero anexo da Igreja Católica, ela tem sua autonomia e peculiaridades em relação ao clero secular. E foi assim que se trabalhou neste livro. Procurou-se ver a Companhia de Jesus em sua própria dinâmica, não deixando, é claro, de perceber a influência que o Vaticano, os bispos e padres diocesanos exercem na Companhia de Jesus; contudo, é sempre necessário destacar que as Ordens religiosas influenciaram também o clero secular em um processo dialético.

O presente trabalho é uma versão ampliada da minha dissertação em História defendida na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH) da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e pretendo analisar o Centro de Estudos e Ação Social e sua práxis durante a ditadura militar na defesa da promoção humana. Esta instituição da Companhia de Jesus se destacou na resistência aos militares na Bahia (e no Nordeste), se tornando um local de aglutinação das oposições na luta pela volta do país a um regime democrático e na defesa dos interesses das classes populares.

Apesar de o CEAS ter sido fundado pela Companhia de Jesus, a instituição também foi formada por leigos. O Centro de Estudos e Ação Social se firmou como uma instituição não confessional. O CEAS incorporava como integrantes, pessoas de esquerda que lutassem por um mundo mais justo e acabaram fazendo parte desse Centro, inclusive,

⁴ Existem alguns trabalhos que analisam a atuação de setores da ordem dos dominicanos durante o período estudado. O livro de Frei Betto, *Batismo de sangue* aborda a atuação de alguns dominicanos no caso do apoio oferecido a ALN e o autor dá sua versão para a morte de Carlos Marighella. O livro *A bênção de abril*, de Paulo César L. Botas, estuda a atuação do jornal *Brasil Urgente* comandado pelo dominicano Carlos Josaphat durante o governo de João Goulart e o seu apoio as Reformas de Base. A dissertação de Admar Mendes de Souza, *Frades dominicanos de perdizes: movimentos de prática política nos anos de 1960 no Brasil*, analisa a atuação do frei Carlos Josaphat no jornal *Brasil, Urgente*, e também o historiador utilizou os depoimentos feitos no DEOPS pelos dominicanos presos por apoiarem a ALN de Marighella para buscar apreender a percepção dos fatores políticos e religiosos apresentados pelos frades nesse momento.

marxistas. No livro será abordada também a importância dos leigos no desenvolvimento do CEAS e sua contribuição para uma melhor inserção da instituição na sociedade. Mas, é preciso esclarecer que os personagens principais deste estudo são os jesuítas.

A partir de março de 1969, o CEAS começou a publicar uma revista que foi chamada de Cadernos do CEAS que reflete bem o pensamento da instituição⁵. Para este trabalho analisei todos os cadernos do CEAS até o final do ano de 1985 (contabilizando 100 revistas). Também foi analisada uma outra publicação chamada *De Olho na Conjuntura* que começou a ser editada no final da década de 1970 pelo CEAS. Trabalhei com a documentação interna da instituição do final da década de 1960 até a década de 1980, que está guardada em seu arquivo.

Tive acesso a alguns arquivos da então vice-província da Bahia (hoje província Brasil Nordeste). Pesquisei fontes no acervo da Comissão da História Inaciana da Bahia (COHIBA – Residência dos padres) e no Arquivo da Cúria dos Jesuítas de Salvador (ACJS)⁶.

Para se ter uma visão mais ampla da Ordem de Inácio de Loyola, durante o século XX, foram pesquisadas as publicações dos Superiores Gerais dos jesuítas, além das Congregações Gerais da Companhia de Jesus. Com isso quis perceber as transformações que estavam passando no nível macro para entender o porquê da fundação de uma instituição como o CEAS na Bahia. Também analisei as fontes produzidas pelos Papas e pelo Concílio Vaticano II para confrontar com a documentação dos inacianos.

Procurando perceber a relação do *Centro Social* com o prelado da arquidiocese de Salvador, pesquisei o arquivo particular de D. Avelar Brandão Vilela, arcebispo de Salvador na maior parte do período da ditadura militar. Nesse arquivo tive acesso a fontes inéditas do prelado e pude comprovar como ele sempre procurou manter um diálogo intenso

⁵ Durante o texto muitas vezes será substituída a palavra CEAS por *Centro Social* e Cadernos do CEAS por *Cadernos*.

⁶ O livro *Raízes de uma missão* do jesuíta José Manuel Ruiz Y Sánchez De Cueto foi muito útil para este trabalho, pois, nesta obra estão reproduzidos muitos documentos da vice-província da Bahia.

com os militares durante o Regime militar. Essa documentação está guardada no Arquivo do Laboratório Reitor Eugênio Veiga na Universidade Católica do Salvador (LEV/UCSAL)⁷.

Pesquisei os jornais baianos para perceber como era visto o CEAS pela imprensa no período. Foram também analisadas algumas edições de jornais de outros estados e revistas nacionais. Quero aproveitar o espaço deste trabalho para reiterar a necessidade da abertura dos arquivos da polícia política na Bahia. Com essa documentação poderia ter respondido a outras perguntas que ficaram sem respostas pela falta dessas fontes.

Entrevistei padres, integrantes da esquerda e membros do *Centro Social* (jesuítas e leigos). O CEAS continua em atividade até os dias atuais, por isso, quero somente ressaltar que algumas das minhas considerações são apenas válidas para o período estudado. Com o fim do Regime militar a instituição passou por transformações que não serão contempladas nesse estudo por ocorrer depois do recorte histórico estabelecido.



xxxxx

O livro está dividido desta forma:

O primeiro capítulo vai abordar as transformações pela qual passou a Companhia de Jesus, durante o século XX, e a sua preocupação com a Questão Social para tentar responder como foi possível, em certo momento, ser fundada uma instituição como o CEAS, em Salvador, pelos jesuítas que formavam a vice-província da Bahia.

No segundo capítulo será estudada a resistência feita pelo CEAS aos militares durante a ditadura militar. Procurarei demonstrar que a oposição do CEAS, diferentemente de outros setores da esquerda baiana, começou a se destacar a partir dos *Anos de Chumbo*. E, durante toda a

⁷ Não foi encontrada a documentação de D. Eugênio Sales, arcebispo que precedeu D. Avelar no comando da arquidiocese de Salvador, nos arquivos procurados.



ditadura, o CEAS acabou se tornando um local de aglutinação das esquerdas e dos Movimentos Sociais que lutassem pela volta ao Regime democrático e por melhores condições de vida.

O terceiro capítulo vai destacar o diálogo do *Centro Social* com o marxismo e procurarei evidenciar a importância do pensamento marxista na teoria e na prática dos membros do CEAS. Mostrarei como os jesuítas e leigos católicos reinterpretaram o marxismo com base na sua tradição católica.

O quarto capítulo estudará o conflito entre o Cardeal D. Avelar Brandão Vilela e os jesuítas do CEAS, e demonstrarei como muitas vezes é conflituosa a relação dentro da Igreja Católica entre setores de uma Ordem religiosa e o prelado de uma diocese.





CAPÍTULO I

CEAS:

A COMPANHIA DE JESUS E O APOSTOLADO SOCIAL





A MISSÃO PORTUGUESA: OS JESUÍTAS VOLTAM AO NORDESTE

A Igreja Católica brasileira entrou no século XX passando por um momento muito delicado. A partir do final do século XIX com a instauração da República em 15 de novembro de 1889, ela teve que se reorganizar para enfrentar os novos tempos. Com o Governo provisório (1889-1891) e a promulgação da Constituição em 1891, sob forte influência positivista, a Igreja Católica se viu alijada do poder. Para Thomas Bruneau, o Governo provisório e depois a Constituição “promulgaram leis que refletiam uma deliberada desconsideração para com a religião e a Igreja”⁸. Vendo-se agora sem a proteção do Estado e sem o seu financiamento, e estruturalmente deficitária, segundo Bruneau (1974, p. 64-68), “a Igreja teve que construir a sua organização a partir praticamente do nada”. Porém, a hierarquia eclesiástica procurou ajustar-se à nova conjuntura política, esforçando-se para não entrar em conflito com o novo Governo.

Se, por um lado, a Igreja Católica brasileira se viu privada dos privilégios que desfrutava no Império, por outro passava a ter um maior contacto com o Vaticano. A Cúria romana, desde a segunda metade do século XIX, estava buscando uma maior centralização das Igrejas nacionais ao seu poder. O Vaticano esforçou-se para fortalecer a Igreja brasileira e procurou ajudar na sua reestruturação incentivando a vinda de

⁸ Em 7 de janeiro de 1890, o Governo provisório acabou com o padroado. A constituição que não foi declarada “em nome de Deus” confirmou a separação entre Estado e Igreja. Assegurou às confissões religiosas direito de culto e liberdade de crença, a partir daquele momento, apenas os casamentos civis seriam reconhecidos oficialmente e os cemitérios foram secularizados. O ensino religioso foi banido das escolas públicas e o clero privado de direitos políticos.

várias Ordens religiosas para o Brasil para suprir a carência de padres no país. Para Márcio Moreira Alves (1979, p. 35), essa vinda de religiosos estrangeiros “teve resultados vivificadores até mesmo para a administração rotineira das dioceses, remediando a insuficiência do clero secular”⁹.

Foi nesse momento de reorganização da Igreja Católica brasileira que ocorreu um evento de suma importância política para Portugal e que acabou tendo reflexo para os jesuítas no Brasil. Em 5 de outubro de 1910, os republicanos portugueses derrubaram a monarquia naquele país e proclamaram a República. Três dias depois decretaram a expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e das colônias. Segundo o jesuíta Joseph H. Foulquier, em seu livro *Jesuítas no Norte*, de 1940, “o tufão revolucionário de 1910 sacudira para fora das fronteiras de Portugal os jesuítas: e eis que a caridade de Cristo lhes apresentava novos destinos tão vastos e tão distantes”. (FOULQUIER, 1940, p. 6)

A Companhia de Jesus e outras ordens religiosas chegaram ao Brasil em um momento de reestruturação da Igreja nacional em que ela procurava se articular. Segundo Newton Darwin de Andrade Cabral,

Os religiosos passavam a assumir papéis que viriam dar eficácia à reforma que se intentava. Dentre esses religiosos, tiveram os jesuítas destacada importância [...] esses agentes afluíram para o Brasil em grandes quantidades, pois a separação entre a Igreja e o Estado facilitou-lhes a vinda, a partir de uma Europa com muitas congregações em crise devido ao crescimento do laicismo e do liberalismo. O Brasil, na confluência desses dois fatores, aparecia como opção para se vir lutar por um modelo de Igreja tridentina e antiliberal. (CABRAL, 1993, p. 168)

⁹ Sobre a importância das ordens religiosas na arquidiocese da Bahia, ver a dissertação de mestrado de Israel Silva dos Santos. (2006, p. 100-112).

A Companhia de Jesus tinha sido expulsa do Brasil em 1759¹⁰ e depois foi suprimida pelo Papa Clemente XIV, em 1773. A Ordem só foi restaurada no ano de 1814 pelo Papa Pio VII. No início da década de 1840, os missionários jesuítas já estavam no Brasil. Os inacianos espanhóis expulsos da Argentina se estabeleceram no sul do país, nas províncias de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul. Com o tempo, novos missionários viriam, principalmente alemães e italianos. Até 1911, o Brasil ficou dividido por duas missões jesuíticas: a Missão da província germânica, no Rio Grande do Sul e a Missão da província romana, nos outros estados brasileiros. Pela extensão da província romana, os inacianos se concentraram mais na região Centro-Leste.

Os jesuítas portugueses desterrados desembarcaram no Brasil e acabaram indo para a Bahia atendendo a um pedido do arcebispo D. Jeronymo Tomé da Silva (1893-1924) – ex-aluno dos jesuítas no Pio latino-americano, em Roma – que ofereceu para eles a igreja de Santo Antônio da Barra, além da possibilidade de construírem um colégio. Em 1911, os inacianos expulsos de Portugal iniciaram a “Missão brasileira setentrional da província portuguesa dispersa” com sede na cidade de Salvador¹¹. Os jesuítas que chegaram já vinham com a intenção de construírem uma escola o mais rápido possível. O trabalho da Companhia de Jesus com a educação é um dos apostolados mais conhecidos e mais importantes desta Ordem. E no dia 15 de março de 1911, na cidade de Salvador, os jesuítas abriam as portas de sua instituição de ensino: o Colégio Antônio Vieira (CAV).

Apesar do pequeno número, os inacianos se desdobraram em outras obras. Fundaram o Instituto de São Luis Gonzaga em 1912, em Caetité, na Bahia. Em 1917, com apoio de Dom Sebastião Leme, os

¹⁰Sobre a expulsão dos jesuítas da Bahia, ver a dissertação de Fabrício Lírio dos Santos (2002).

¹¹A partir de 1911, o Brasil ficava dividido em três Missões da Companhia de Jesus: Missão Meridional (Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná) confiada aos padres da província germânica, Missão Central (Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Espírito Santo e Goiás) confiada aos padres da província romana e a Missão Setentrional (os outros Estados), confiada aos padres portugueses.

jesuítas fundaram mais uma instituição de ensino, agora em Recife, o Colégio Manoel da Nóbrega. Em 1927, foi inaugurada a Escola Apostólica da Missão setentrional, em Baturité, no Ceará, para a preparação de novos jesuítas. Apesar dos inicianos ainda se dedicarem a outras obras em outros estados, segundo o jesuíta Ferdinand Azevedo (1986, p. 89) “A Missão portuguesa se desenvolveu em redor de três pólos de influência: o Colégio Antônio Vieira, em Salvador, [...] o colégio Manuel da Nóbrega, no Recife, e a Escola Apostólica em Baturité”.

Em 1936, a Missão portuguesa era declarada vice-província do Brasil Setentrional dependente de Portugal. Porém, apenas dois anos depois, em 1938, tornaria-se autônoma da de Portugal, chamando-se agora “vice-província do Brasil Setentrional”¹². O primeiro padre provincial¹³ dessa nova província independente, o jesuíta Cândido Mendes, considerava prematura essa autonomia, uma vez que isso acarretaria na interrupção da vinda de jesuítas portugueses para a nova vice-província, que tinha um número de padres jovens insuficientes para garantir o futuro da mesma¹⁴.

Desde a década de 20, a Igreja Católica brasileira tinha iniciado um movimento para renovar sua presença dentro da sociedade e com isso aumentar a sua influência perante o Estado, começando o processo

¹² Torna-se necessário uma breve conceituação das divisões territoriais utilizadas pela Companhia de Jesus para uma melhor compreensão por parte do leitor. Uma Missão é uma divisão administrativa que leva esse nome por causa do pequeno número de jesuítas que nela atua e pelas condições materiais precárias, e é uma região onde estão se começando os trabalhos apostólicos. Quando a Missão começa a se estabelecer, ela pode se tornar uma vice-província dependente de uma província mais bem estruturada que terá a obrigação de lhe enviar religiosos. Com o tempo, ela pode se tornar uma vice-província independente até se tornar uma província quando tiver mais bem estruturada.

¹³ O padre provincial é o representante máximo de uma vice-província ou província. Ele é indicado pelo Superior Geral da Companhia de Jesus e tem um período determinado na função.

¹⁴ Em 1938, a então vice-província independente tinha 153 jesuítas sendo que 79 indivíduos tinham de 50 anos para cima (100 jesuítas eram estrangeiros) para uma extensão de mais de 4.5000.000 Km². Sobre o número de jesuítas, ver Ferdinand Azevedo (1986. p. 248). E sobre a extensão da Missão, ver Raízes de uma missão: dados para uma história da província da Bahia da Companhia de Jesus (2002, p.18).

denominado de *Restauração*¹⁵. A instituição procurou revitalizar sua presença na sociedade. D. Leme, que até sua morte, em 1942, foi o bispo brasileiro mais influente, liderou esse movimento destinado a defender os interesses da Igreja na vida política nacional e ampliar sua influência na sociedade.

Em 1921, foi fundado o Centro D. Vital por Jackson de Figueiredo, que foi um instrumento eficaz de divulgação dos ideais católicos através de sua revista *A Ordem*. Também foram estimuladas várias associações católicas que reuniram milhares de integrantes tais como: as Ligas Católicas, as Congregações Marianas, os Apostolados da Oração, os Círculos Operários, entre outros¹⁶. Em 1935, foi criada a Ação Católica Brasileira (ACB), que era um apostolado leigo com grande influência no campo social e político. O jesuíta Leonel Franca, pensador católico de grande influência no período, desempenhou um papel destacado nas lutas desenvolvidas pelos setores católicos no campo do ensino e da educação Superior.

A hierarquia católica procurou construir uma aliança com o Estado para ganhar vantagens que tinha perdido com o advento da República. O episcopado “exigia um retorno a um passado de privilégios, sem os *impedimentos* impostos à Igreja pelo Império”. (DELLA CAVA, 1975, p. 11) E essa aliança com o Estado foi concretizada com a Revolução de 30. Para Riolando Azzi, o governo de Getúlio Vargas se apresentava para a sociedade e para o clero com o intuito de criar uma nova ordem política e social. Então, ficava claro para os líderes do episcopado que “era

¹⁵ “A partir dos anos 20 a hierarquia católica do Brasil, através dos seus líderes mais expressivos, passou a preocupar-se em afirmar o prestígio da Igreja na sociedade [...] Atuando de modo especial junto às lideranças do país, no campo político, militar e até mesmo intelectual [...] Essa fase da Igreja que se inicia a partir da década de 1920-1930 pode ser adequadamente designada como Restauração Católica”, ver Riolando Azzi (1979, p. 69).

¹⁶ Os Apostolados da Oração e as Congregações Marianas eram associações religiosas de caráter iniciano que se multiplicaram nesse período. Os Círculos Operários, organizações dirigida à assistência material e espiritual dos operários, surgiram como movimento de caráter nacional pela articulação do jesuíta Leopoldo Brentano. Sobre a atuação dos apostolados da Oração e Congregações Marianas, ver Pedro Américo Maia (1991. p. 111-199), sobre os Círculos Operários, Jessie Jane Vieira de Souza (2002).

chegado o momento de lutar para que a nova ordem a ser implantada pela Segunda República fosse de caráter nitidamente cristão”. E a hierarquia se congregou ao redor de uma grande idéia: “mudar a ordem constitucional do país”. (AZZI, 1978, p. 48) Em 1932, foi criada a Liga Eleitoral Católica (LEC) com o objetivo de apoiar os candidatos que se comprometessem a defender os interesses católicos na Assembléia Constituinte (1933). A Constituição de 1934 foi uma clara vitória da Igreja Católica que demonstrava assim a sua força¹⁷.

Porém, é preciso esclarecer que a aliança que a Igreja Católica procurou construir com o governo do presidente Getúlio Vargas não se deu apenas por interesses e privilégios que queriam gozar o clero católico. A importância que Getúlio colocava na defesa da ordem e seu nacionalismo casava com a orientação da hierarquia. O seu governo parecia ser uma alternativa real ao liberalismo econômico e Getúlio Vargas se apresentava como o conciliador entre o Trabalho e o Capital. Além disso, os sacerdotes viam em Vargas um aliado contra o comunismo¹⁸.

Esse apoio dado ao governo de Getúlio Vargas ocorreu também na Bahia. No seu estudo sobre D. Augusto Álvaro da Silva (1924-1968), Solange Dias de Santana Alves (2003, p. 62) afirma que o arcebispo da diocese da Bahia apoiou o interventor federal Juraci Magalhães que era hostilizado pelas elites políticas baiana. E quando foi instaurado o Estado Novo, D. Augusto, em uma Carta Pastoral, comemorava “essa admirável providência de Deus”. Apesar de não haver nenhum estudo específico a respeito da relação dos jesuítas da Missão Setentrional (depois vice-província) com o governo de Getúlio Vargas, parece que não foi diferente da posição do episcopado nacional. Os trabalhos que abordam o período demonstram que os inicianos portugueses estavam bem ali-

¹⁷ Na Constituição de 1934, a separação entre o Estado e a Igreja permanecia, porém, o seu prefácio colocava o nome de Deus. Os religiosos poderiam agora votar, o casamento religioso é reconhecido pela lei, a assistência espiritual às organizações militares é permitida, o Estado podia subvencionar as escolas católicas, além do ensino religioso nas escolas públicas ser permitido.

¹⁸ Sobre a ênfase do clero na questão da Ordem e da autoridade, ver Romualdo Dias, 1996. No capítulo 3 deste livro será detalhada a posição da Igreja Católica perante o comunismo.

nhados com a ênfase na autoridade, a política econômica e social do governo de Getúlio¹⁹.

A CRIAÇÃO DA VICE-PROVÍNCIA DA BAHIA

Quando terminou a Segunda Grande Guerra Mundial (1939-1945), a Europa tinha perdido definitivamente o seu protagonismo para os Estados Unidos. Também surgiria, a partir daquele momento, uma nova potência, a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) e com isso deixando sempre presente ao mundo capitalista o “perigo vermelho”. Os horrores da Guerra abalaram dogmas racistas de superioridades e revelaram a fragilidade de um conceito estreito de Civilização. Começaram também as lutas pela independência das colônias na Ásia e África contra as metrópoles européias que saíram enfraquecidas da Guerra. O surgimento de novas Nações mostrava a Igreja Católica uma distância enorme entre ela e as aspirações desses novos povos. Era preciso repensar o seu papel diante dessa nova realidade que se apresentava e se adaptar a esse novo mundo. E uma região, a América Latina, mereceu destaque para a Cúria Romana, ainda mais depois da Revolução Cubana (1959). Para José Oscar Beozzo (1993, p. 19) “Cuba é um divisor de águas na vida do continente latino-americano e também questão crucial para a Igreja”.

Mas, a América latina desde o século XIX, começou a ter uma importância cada vez maior para o Vaticano. Tinha sido criado o colégio Pio Latino-americano, em Roma, em 1858 para a formação do clero na região. Em 1934, foi construído o Pio Brasileiro separado do Latino-americano. Entretanto, foi a partir do Pós-2ª Guerra Mundial que ocorreu uma atenção renovada por parte da Cúria Romana pela região. O Papa Pio XII apoiou a criação, em 1955, do Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM) para organizar o episcopado da América Latina.

¹⁹ Ver Ferdinand Azevedo, A missão portuguesa da Companhia de Jesus no Nordeste e Procurando sua identidade: a difícil trajetória da vice-província do Brasil Setentrional; Newton Darwin de Andrade Cabral (1993) e Jorge Santana Bispo Jr. (2004).

Os problemas do continente latino-americano começaram a ser analisados pela Pontifícia Comissão para a América Latina (CAL), fundada em 1958, que tinha como função promover uma maior cooperação entre a Cúria romana e as Igrejas nacionais na procura de soluções para os problemas do continente. Em 1959, foi fundada a Conferência Latino-Americana de Religiosos (CLAR) para reunir as Ordens religiosas.

O continente latino-americano também se tornou alvo das preocupações da Companhia de Jesus, que recebeu como missão dada pelo Vaticano, uma maior atenção na evangelização dos povos da América Latina, como percebemos em uma carta de um provincial italiano:

Nosso M. R. Padre Geral me tornava presente as graves condições dos fiéis na América Latina e a insistência da Santa Sé para que, deixando mesmo outras obras existentes na Europa, se procurasse atender à lastimável falta de clero e às espirituais necessidades dos fiéis carentes da devida defesa contra as insídias do protestantismo, do comunismo, do liberalismo e da maçonaria. (RUIZ SÁNCHEZ DE CUETO, 2002, p. 18-19)

Em 1º de junho de 1952, o Prepósito Geral²⁰ da Companhia de Jesus, João Batista Janssens, desmembrava a vice-província do Brasil Setentrional e criava agora a vice-província da Bahia (ou vice-província Bahiensis), nomeando o padre César Dainese como seu primeiro provincial. Essa vice-província recém criada ficaria dependente da província Vêneto-Milanesa da Itália, que teria a obrigação de enviar religiosos. Percebe-se a fragilidade dessa província dos jesuítas no território brasileiro, nesse momento, por uma carta enviada pelo Padre Geral aos padres italianos da província Vêneto-Milanesa. Nesse documento, o Superior da Companhia de Jesus alertava-os dos problemas que encontrariam no novo território que ficaria agora sob seus cuidados.

²⁰ O Prepósito ou Padre Geral é o mais alto grau hierárquico da Companhia de Jesus. Ele é eleito e tem o mandato vitalício.

Na carta, ele faz uma alusão ao tamanho do território da vice-província²¹ e ao baixo número de sacerdotes no Brasil. Ele lembra que na região confiada a eles, “o território da Itália toda está contido cerca de quinze vezes” e diferentemente da província deles, onde cada sacerdote da Igreja Católica, toma “conta de 730 fiéis, que em Trento descem a 357, e em Bressanone a 292”; que nos estados mais povoados da nova vice-província, a cada sacerdote correspondem “15.000 cidadãos, às vezes até 20.000”. E ele avisa que além do problema da extensão territorial, existiam outras dificuldades tais como “o aumento contínuo da população, os esforços e progressos dos protestantes, a falsa doutrina do laicismo e as artes súbdolas (sic) dos comunistas”. (RUIZ Y SÁNCHEZ DE CUETO, 2002, p. 23)

Na verdade, dois pontos têm que ser levantados aqui e que estiveram presentes, em maior ou menor grau, em todo o momento, desde a Missão portuguesa até o período em que se encerra este trabalho. Primeiro, sempre existiu um número insuficiente de inicianos para uma região muito extensa²². No mapa, na próxima página, retirado de um catálogo da província em 1955, está retratado o tamanho desse território dos jesuítas.

Para uma extensão de 4.462.145 km² e uma população de 9.987.650 pessoas, trabalhavam na vice-província apenas 63 jesuítas de acordo com o mesmo catálogo. Então, mesmo com o desmembramento da antiga vice-província do Brasil Setentrional em dois territórios, o número de inicianos era insuficiente para dar conta dos trabalhos apostólicos em todo o território confiado a eles.

Um segundo ponto diz respeito à constante dependência em relação ao clero estrangeiro (primeiramente português e depois italiano). Até o período que se encerra esta pesquisa, a Companhia de Jesus não conseguiu atrair muitas vocações entre os nativos. O padre Carlos

²¹ A vice-província da Bahia era composta pelos seguintes estados: Bahia, Piauí, Maranhão, Pará, Amazonas e os territórios do Acre, Amapá e Rio Branco (Em 1962, o Território do Rio Branco passou a se chamar Território de Roraima). A partir de 1963, o Espírito Santo passa a fazer parte também da vice-província.

²² Ferdinand Azevedo demonstra que um dos maiores problemas da vice-província setentrional foi justamente o número insuficiente de jesuítas para atender as exigências da Companhia de Jesus na região. Ver: Procurando sua identidade: a difícil trajetória da vice-província do Brasil Setentrional da Companhia de Jesus nos anos de 1937 a 1952.

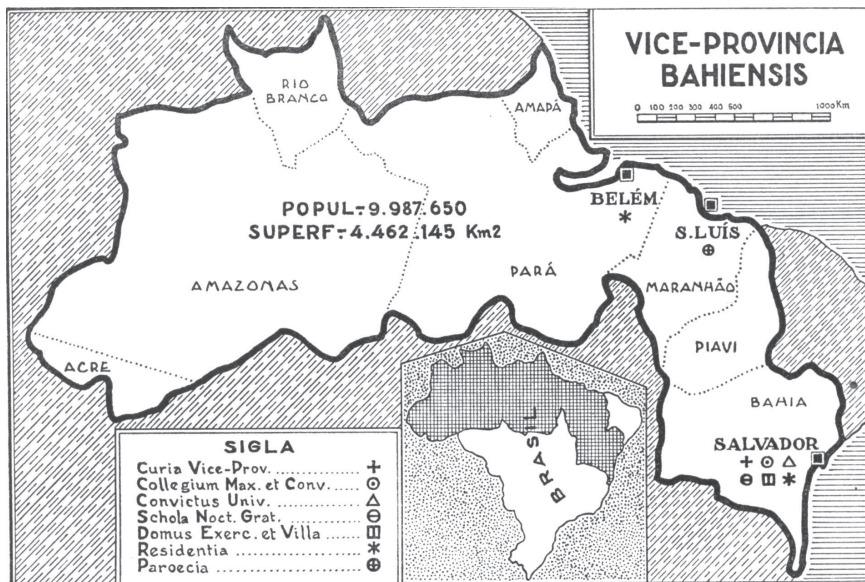


Figura 1: mapa da Vice Província Bahiensis

Fonte: *Catalogus Viceprovinciae Bahiensis dependentis a província veneto-mediolanensi. Societatis Iesu. 1955.* Indústria Gráfica Siqueira. São Paulo. (Arquivo COHIBA / Residência dos padres).

Bresciani informou que por isso foi anexado à vice-província da Bahia, o estado do Espírito Santo, em 1963. Como naquele estado havia uma comunidade italiana muito grande, ali poderia se tornar um grande fornecedor de vocações²³. Mas, não deve ter surgido um efeito satisfatório para a Companhia pelo menos em um curto espaço de tempo. Isso fica evidente em uma carta do provincial Dionísio Sciuchetti onde afirmava que a vice-província da Bahia, em 1977, era formada por: 31 brasileiros, 62 italianos e 23 de outras nacionalidades²⁴. (RUIZ Y SÁNCHEZ DE CUETO, 2002, p. 36) Ou seja, ainda no final da década de 1970, menos de 30 por cento dos jesuítas eram brasileiros.

No mesmo ano da fundação da vice-província da Bahia foi nomeado provincial da Vêneto-Milanesa, o padre Pedro Dalle Nogare (1952-

²³ Entrevista com Padre Carlos Bresciani, 15 maio 2006.

²⁴ Em 1977, a vice-província da Bahia se tornava independente da província de Vêneto-Milanesa e em 1983 se tornou província.

1958). Este sacerdote teve uma importância ímpar no desenvolvimento da vice-província da Bahia. Ele encorajou os inicianos italianos a virem e assumirem com todo empenho o território a eles confiado no Brasil. Em 1954, ele pessoalmente veio para conhecer o território da vice-província e, em 1958, o próprio padre Dalle Nogare se tornaria provincial da vice-província da Bahia. Ele estimulou muitas obras, foi peça fundamental na estruturação da vice-província Bahiense, tanto que em um livro de memórias da Companhia de Jesus afirma que ele “pode ser considerado o ‘pai’ da vice-província”. (COMPANHIA DE JESUS, 2005, p. 108)

O jesuíta João Augusto A. A. MacDowell (1999, p. 229) fazendo um balanço da ação apostólica da Companhia de Jesus na primeira metade do século XX, afirmou que: “No conjunto da ação apostólica dos jesuítas nos primeiros cem anos desde seu regresso ao Brasil até meados do século XX, ressalta, em primeiro lugar, o apostolado educativo”. Porém, isso começaria a mudar. Setores da Companhia de Jesus começaram a repensar a sua atuação no mundo e procuraram se adaptar à nova conjuntura que se abria depois da 2ª Guerra Mundial. A partir daí, um outro apostolado começou a ganhar força: o apostolado social. A Companhia de Jesus, tanto em nível internacional como nacional, começava a discutir mais profundamente a Questão Social e a perceber que a educação, como todos os outros ministérios, deveria ser estudada e planejada em paralelo com os problemas sociais.

A COMPANHIA DE JESUS E A QUESTÃO SOCIAL

O historiador britânico Eric Hobsbawm, ao fazer a história do século XX, afirmou que o período de 25 a 30 anos após a Segunda Guerra Mundial foi de “extraordinário crescimento econômico e transformação social, anos que provavelmente mudaram de maneira mais profunda a sociedade humana que qualquer outro período de brevidade comparável”. (HOBSBAWM, 1994, p. 15) Esse período de crescimento econômico, ele afirmou que era visto como uma “Era de Ouro”.

Porém, Hobsbawm fez questão de lembrar que essa “Era de Ouro pertenceu essencialmente aos países capitalistas desenvolvidos” que durante esse período representaram “cerca de três quartos da produção do mundo, e mais de 80% de suas exportações manufaturadas”. Isso não impediu que alguns países capitalistas periféricos crescessem visivelmente, embora “a riqueza geral jamais chegasse à vista da maioria da população do mundo”. (HOBSBAWM, 1994, p. 255)

Foi um período de grande crescimento econômico do mundo capitalista, porém de forma desigual entre as Nações desenvolvidas e as chamadas de terceiro mundo. E isso foi destacado por vários setores da Igreja Católica. Quando em 1891, o Papa Leão XIII tinha se manifestado sobre a Questão Social com a encíclica *Rerum Novarum*, o horizonte dele era a Europa e a sua preocupação era com “a condição dos operários”, o conflito que se tratava naquele documento era entre o Capital e o Trabalho. Porém no meado do século XX, a Questão Social para a Igreja Católica tinha se ampliado e incluído também o desenvolvimento desigual entre as Nações. O Papa João XXIII, em uma encíclica, deixava isso claro:

O maior problema da época moderna talvez seja o das relações entre as comunidades políticas economicamente desenvolvidas e as que se encontram em fase de desenvolvimento econômico. As primeiras, por conseguinte, com alto nível de vida, as outras, em condições de escassez ou de miséria [...] dada a interdependência cada vez maior entre os povos, não é possível que entre eles reine uma paz durável e fecunda, se o desnível das condições econômicas for excessivo. (JOÃO XXIII, Papa, 1961, p. 52)

Nesse período de grandes transformações porque passava o mundo, sob o espectro da Guerra-Fria, o Papa João XXIII (1958-63) estimulou o processo conhecido como *aggiornamento* da Igreja Católica. As

encíclicas *Mater et magister* (1961) e *Pacem in terris* (1963) de João XXIII atualizaram o pensamento oficial. Começou a se defender uma nova concepção da Igreja, mais em sintonia com o mundo secular, comprometida em melhorar o destino dos seres humanos na Terra e em promover a Justiça Social. Essa tendência foi ratificada com o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-65), que foi o evento mais importante do catolicismo romano no século XX²⁵. Quando João XXIII faleceu, em 1963, o Papa Paulo VI (1963-78) continuou esse processo de atualização e de abertura da Igreja Católica ao mundo contemporâneo, enfatizando sempre a defesa da Justiça Social.

Desde o pós-2ª Guerra, a Questão Social começou a ter um peso muito grande na Companhia de Jesus. Apesar de em outras Congregações Gerais²⁶ a Companhia de Jesus já ter se ocupado das questões sociais, foi apenas na Congregação Geral XXIX, de 1946, que “pela primeira vez na história, uma Congregação se ocupou do apostolado social como tema dum decreto”. (JESUITAS..., 1999, p. 11) Nessa Congregação se retomou um ponto da anterior que estabelecia como uma forma melhor dos jesuítas trabalharem para enfrentar os problemas sociais, que se instituiu, em cada província ou região, um “Centro de estudos e ação sociais”. Esse Centro tinha que estar “apto para estender e propagar o trabalho social, impulsionar e dirigir a Ação social dos nossos”²⁷. A Companhia de Jesus apoiará a criação dos Centros de Investigação e Ação Social (CIAS) como uma forma de melhor exercer o apostolado social.

Os Prepósitos Gerais João Batista Janssens (1946-1964) e depois Pedro Arrupe (1965-1983) intensificaram sua atenção para o apostolado social, exigindo que as províncias dos jesuítas em todo o mundo come-

²⁵ Sobre o Vaticano II e a sua importância para a Igreja Católica, ver, entre outros, José Oscar Beozzo (1993) e Paulo Sérgio Lopes Gonçalves; Vera Ivanise Bombonato (2004).

²⁶ A Congregação Geral é a instância máxima da Companhia de Jesus. Reúne todos os provinciais, os assessores da Cúria generalícia e alguns padres eleitos para eleger o Prepósito Geral e/ou legislar sobre a missão apostólica e religiosa da Companhia.

²⁷ As Congregações Gerais. Arquivo COHIBA / Residência dos Padres.

cassem a dar uma maior atenção aos problemas que dificultavam a missão evangelizadora da Companhia e que cada uma criasse o seu CIAS. O padre Geral João Batista Janssens escreveu um documento chamado *Instrução sobre o Apostolado Social* (1949) que teve grande repercussão na Companhia de Jesus, pois, era a primeira vez que um Superior dos Jesuítas se dirigia a toda a Ordem sobre este tema²⁸. Esse documento era um alerta e um chamado a ação dos jesuítas para enfrentarem a nova realidade que se apresentava.

Nesse documento, o Geral Janssens falava da mísera condição espiritual e material dos trabalhadores e avisava: “Levantemos os olhos e encaremos à luz da verdade o que estamos vendo todos os dias e a que, infelizmente, nos acostumamos e tornamos indiferentes”. O Prepósito fez questão de diferenciar que quando falava de apostolado social, não era no sentido tradicional de ajuda aos velhos e órfãos que sem poder buscar os meios de subsistência necessitavam de caridade, esse tipo de ação ele denominou de “caridade extraordinária”. Mas o que ele queria era “falar dos pobres que têm forças para ganhar honestamente seu sustento, não podem, vista a imperfeita ordem social destes tempos, proverem a si e aos seus como convém”.

Ele definia a finalidade do apostolado social, como “dar ao maior número possível, e mesmo a todos os homens, enquanto a condição terrena o permite, certa abundância ou pelo menos mediana dos bens, tanto temporais como espirituais, mesmo na ordem natural”. E para isso era preciso os jesuítas estar mais próximos dos pobres e “sentir o que seja viver a vida inteira humilhado; permanecer em ínfima condição; ser esquecido e desprezado [...] ser o instrumento por meio do qual outros se enriquecem”. Ele lembrava que todos os ministérios da Companhia (Colégios, Congregações Marianas, Exercícios espirituais entre outros) deveriam estar ligados à Questão Social, porém deveria

²⁸ Essa Carta é tão significativa para a Companhia de Jesus com relação ao apostolado social que os jesuítas Michael Cerny e Paolo Foglizzio colocam, a partir deste documento, como marco de uma nova fase da Companhia de Jesus com relação à Questão Social. Publicado em *Jesuítas: anuário da Companhia de Jesus* 2000, (1999. p.103).

existir o que ele chamava de um “apostolado social especializado”. E para isso, ele retomava a questão da criação dos Centros de Informação e Ação Social que tinha como finalidade principalmente:

Ensinar aos outros a doutrina teórica e prática, de modo particular aos sacerdotes, aos leigos cultos e aos mais adiantados dentre os operários, ajudando-os com sua orientação. Esse “Centro”, como já se faz em muitos lugares, difundirá a doutrina social da Igreja por meio de livros, revistas, artigos, conferências e aulas, congressos e quaisquer outros meios, e se esforçará por adaptá-los às necessidades de cada região. (JANSENS, 1949)

Quando Pedro Arrupe se tornou Preósito Geral da Companhia de Jesus, em 1965, ele também continuou incentivando um envolvimento maior dos jesuítas com as questões sociais. Ele deu uma atenção especial para a América latina. Com o seu apoio, o apostolado social foi ganhando cada vez mais importância para a Companhia de Jesus. No continente latino-americano, ele prosseguiu apoiando a criação dos CIAS e seu fortalecimento. Estimulou a fundação, em 1966, de um Conselho que congregasse os CIAS da América Latina e fosse um elo com o Padre Geral, o Conselho Latino-americano dos CIAS (CLACIAS). Em uma carta endereçada a todos os padres dos CIAS latino-americanos, ele explicitava a sua posição em relação ao apostolado social: “nenhum de vocês deveria duvidar da vontade da Companhia, nem de que eu pessoalmente me identifico com quem dê prioridade ao apostolado da justiça social, nas circunstâncias concretas da América Latina”²⁹.

Apesar do crescimento econômico de alguns países da América Latina, a pobreza era gritante entre a maioria da população do continen-

²⁹ “[...] ninguno de ustedes debería dudar de la voluntad de la Compañía, ni de que yo personalmente me identifico con quien dé prioridad al apostolado por la justicia social, en las circunstancias concretas de América Latina”. Carta A todos los Padres miembros de los CIAS de América Latina. 12 dez. 1966. Tradução livre. Arquivo do CEAS.

te. Essa contradição foi denunciada pela Companhia de Jesus. Entre os dias 6 e 14 de maio de 1968, Pedro Arrupe esteve reunido com os provinciais da América Latina, no Rio de Janeiro, para discutir as questões sociais do continente. Desse encontro saiu a *Carta do Rio* ou *Carta da Gávea* como também é conhecida. Esse documento é muito importante para a Companhia latino-americana, pois nele foram analisados os problemas que a América Latina estava passando no período por uma ótica local. Colocava-se a questão do crescimento acelerado do continente, mas a continuação da situação de miséria da maior parte dos habitantes, a questão das populações urbanas e rurais marginalizadas e também a “discriminação racial” que sofriam “as populações indígenas”³⁰.

Lembrava-se que “o problema social da América Latina é o problema do próprio homem”, por isso, a Questão Social tinha que ter uma prioridade absoluta na estratégia apostólica dos jesuítas e todos os outros apostolados (dando ênfase à educação) deveriam estar integrados ao apostolado social. O documento recordava aos jesuítas que “em toda nossa ação, o objetivo deve ser a libertação do homem de qualquer forma de escravidão que o oprime: a falta de recursos mínimos e de alfabetização, o peso das estruturas sociais”. Lembrava que durante anos já estavam sendo fundados os Centros de Investigação e Ação Social nas províncias da América Latina, cuja missão específica era “ajudar a conscientizar, estimular e orientar as mentalidades e as ações, com investigações, publicações, ensino e assessoria”. Avisava que a Companhia de Jesus ainda tinha que destacar mais homens para estas obras, mas fazia a ressalva de que se tinha era que sempre “responsabilizar os homens do povo para que sejam eles os protagonistas de sua própria libertação”. (ANUÁRIO..., 1969)

³⁰ Apesar de não abordar a discriminação racial sofrida pelas populações negras, é importante notar esta menção aos povos indígenas nas preocupações da Companhia de Jesus latino-americana naquele momento, pois, quando, alguns meses depois deste encontro dos jesuítas, ocorrer, em Medellín, na Colômbia, a II Conferência Episcopal Latino-americana, os índios não serão contemplados diretamente, conforme constatou o padre José Oscar Beozzo, (1993, p.126): “Medellín não consagrou nenhum de seus documentos e de suas análises às populações indígenas do continente entre as mais espoliadas, exploradas e agredidas física, cultural e espiritualmente”.

Esses documentos mostravam um engajamento cada vez maior por parte dos jesuítas na Questão Social e da sua importância cada vez mais significativa dentro dessa Ordem. Para muitos religiosos, tanto quanto para o próprio Superior Geral Pedro Arrupe, os problemas sociais eram percebidos como obstáculos na evangelização e por isso tinham que ser enfrentados e superados. A Companhia de Jesus iria assumir isso oficialmente com o decreto 4º da Congregação Geral XXXII de 1975: *A nossa missão nos dias de hoje: diaconia da fé e promoção da justiça*. O decreto 4º (como é simplesmente conhecido) é visto pelos jesuítas como o aprofundamento do apostolado social, o ponto culminante do engajamento da Companhia na luta em defesa da Justiça Social.

No decreto 4º era lembrado que “milhões de homens do nosso tempo sofrem pobreza e fome, uma repartição desigual e injusta dos bens e recursos, e as conseqüências da discriminação social, racial e política!”. E avisava que “apesar das possibilidades abertas pela técnica, cada vez mais claramente se vê que o homem não está disposto a pagar o preço duma sociedade mais justa e mais humana”, por isso, o que estava em jogo era “o próprio sentido do homem, do seu futuro e do seu destino”. Assim sendo, uma verdadeira evangelização “não se pode realizar a sério sem promoção da justiça”. Então:

As desigualdades e injustiças já não podem ser consideradas como resultado dalguma fatalidade “natural”; são antes obra do homem e do seu egoísmo. Não há, por conseguinte, promoção propriamente cristã da justiça integral sem um anúncio de Jesus Cristo e do mistério da reconciliação que Ele levou a bom termo [...] Inversamente, não há verdadeiro anúncio de Cristo, não há verdadeira proclamação do seu Evangelho, sem compromisso decidido de promover a justiça. (COMPANHIA DE JESUS, 1975)

No decreto 4º estava determinado que: “A missão da Companhia de Jesus, hoje, é o serviço da fé, do qual a promoção da justiça constitui

uma exigência absoluta”. Então se chegava ao ponto máximo, a partir daquele momento, a luta pela Justiça Social era uma **missão** de todos os jesuítas em qualquer parte do mundo, assim como levar a palavra de Deus aos homens. Fé e Justiça Social se tornavam complementares, uma não podia existir sem a outra para nenhum membro da Companhia de Jesus. Anunciar o evangelho de Jesus Cristo exigia um comprometimento firme dos jesuítas em fazer “o mundo diferente do que ele é, e, por conseguinte, sinal do outro mundo”. (COMPANHIA DE JESUS, 1975)

Quando procurei fazer a análise dos documentos da alta hierarquia da Companhia de Jesus sobre a Questão Social, não quis com isso menosprezar a atuação dos jesuítas de todo o mundo, não se pretendeu fazer aqui “uma história vista de cima”. Antes mesmo do documento do padre Geral João Batista Janssens sobre o apostolado social, muitos inicianos estavam atuando nas questões sociais. Porém, em uma instituição hierárquica como a Companhia de Jesus, a legitimação de cima é muito importante, pois impulsiona certas tendências como expressou com toda a precisão o cientista-político Scott Mainwaring, no seu estudo sobre a Igreja Católica no Brasil: “A mudança iniciou-se a partir da base, mas tomou impulso somente quando foi legitimada pela cúpula”. (MAINWARING, 1989, p. 63)

A importância da legitimação da hierarquia fica clara na entrevista concedida ao autor, pelo padre Cláudio Perani, onde ele demonstrou a importância do decreto 4º para os jesuítas mais comprometidos com as questões sociais. Ele comentou que o CEAS era muito criticado por alguns jesuítas, que viam nele uma instituição que só abordava os problemas sociais e quase nunca tocava nas questões espirituais. Perani afirma que depois do decreto 4º essas críticas foram diminuindo progressivamente³¹. Pois, a partir daquele momento, para todo jesuíta, fé e Justiça Social deveriam se tornar faces de uma mesma moeda, pontas de uma mesma cruz.

³¹ Entrevista com Padre Cláudio Perani, 20 jan. 06.

A partir do pós – 2ª Guerra Mundial, a Companhia de Jesus se abriu para a sociedade com o intuito de influenciá-la. Os inicianos procuraram ter uma participação mais decisiva no mundo e se envolveram mais profundamente com as questões sociais. Porém, a Companhia de Jesus ficou também mais suscetível às transformações por que passava essa sociedade. O acirramento dos conflitos sociais em vários países fez com que *setores* da Companhia de Jesus se tornassem mais conscientes da realidade de opressão pela qual passava boa parte da população mundial e assumissem um compromisso mais forte com a intenção de transformar as estruturas econômicas para tornar o mundo mais justo³².

FÉ E JUSTIÇA SOCIAL: A FUNDAÇÃO DO CEAS

A sociedade brasileira passou por inúmeras transformações durante a década de 50. O Brasil rapidamente deixou de ser um país de economia agrária exportadora, passando por uma industrialização acelerada, aproveitando-se da infra-estrutura montada durante a Era Vargas (1930-45). Segundo Thomas Skidmore, (1976, p. 204) “para a década de 1950, o crescimento per capita efetivo do Brasil foi aproximadamente três vezes maior que o resto da América Latina”. E esse desenvolvimento econômico se intensificou com o governo de Juscelino Kubitschek (1956-61).

Durante a presidência de JK, tirando proveito de uma conjuntura internacional favorável, o Brasil passou por um crescimento ainda mais acelerado. O presidente abriu a economia para os capitais externos propiciando a vinda de multinacionais e incentivando a indústria de bens de consumo. Instalou-se no Brasil um moderno parque industrial automobilístico e as terras brasileiras foram cortadas por milhares de quilô-

³²No entanto, dizer que setores da Companhia de Jesus lutaram para tornar a sociedade mais justa, ainda não explica por completo a questão. Vários fatores (como o diálogo com as ciências humanas, inclusive com o marxismo, as situações históricas de cada país, entre outros) influenciaram como os inicianos deveriam agir. Isso implica dizer que essa “missão” dos jesuítas na luta pela promoção humana foi entendida e praticada de diversas maneiras.

metros de estradas. O Brasil se modernizava rapidamente. Para setores das camadas médias foram os *Anos Dourados*, porém o governo de Kubitschek não enfrentou eficazmente os problemas sociais e a política econômica do seu governo propiciou uma acentuada concentração de renda e um aumento nas desigualdades entre as regiões mais ricas e as mais pobres. O processo migratório foi intenso do campo para as cidades acelerando um processo de urbanização que causará inchaço nas principais capitais. (GOMES, 2002)

Porém, nesse período de crescimento do país, a Bahia passava por uma estagnação econômica. Apesar do processo de industrialização que alcançou certas regiões brasileiras, a Bahia continuava tendo como base uma economia agrária com a existência de poucas fábricas. Segundo Eduardo José Santos Borges (2003, p. 21), em 1958, “o cacau e seus derivados representavam em torno de 70% do comércio exterior baiano. Em contrapartida, os produtos industrializados formavam 87% das importações estaduais”. E esse crescimento desigual entre os estados brasileiros fez com que durante o período de 1950/60, o índice de emigração do estado da Bahia fosse “o mais intenso de todas as épocas da história baiana”. (BAHIA, 1978, p. 17)

A Igreja Católica brasileira na década de 50 começava a se reestruturar para enfrentar os novos tempos. Foi criada a CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (1952) para articular o episcopado, e criada a CRB – Conferência dos Religiosos do Brasil (1954) para articular os membros das Ordens religiosas. Em 1950, a Ação Católica Brasileira foi reorganizada seguindo o modelo francês e ganhou mais liberdade de ação. A ACB coordenava a Juventude Estudantil Católica (JEC), Juventude Operária Católica (JOC) e a Juventude Universitária Católica (JUC) entre outras organizações. A Ação Católica ganhou uma nova face, ocorreu um maior comprometimento com as questões sociais. Nesse período os organismos da Ação Católica se radicalizaram, em especial, a JUC.³³

³³ Sobre a JUC, ver José Oscar Beozzo, 1984 e Luis Alberto Gomes de Souza, 1984. Sobre a JOC, ver Valmir Francisco Muraro (1985) e Scott Mainwaring (1989. p. 139-164).

Nesse momento histórico, uma região mereceu destaque para as atenções do episcopado brasileiro: a região Nordeste. Em 1956, com o apoio da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), os bispos do Nordeste fizeram um encontro em Campina Grande, na Paraíba, para discutir os problemas socioeconômicos da região. Três anos depois, em outro encontro, em Natal, debatia-se o mesmo problema. O agravamento dos conflitos sociais nessa região fez com que o episcopado se preocupasse prioritariamente com a Questão Social. O episcopado criou o Movimento de Natal e o Movimento de Educação de Base (MEB), importantes inovações na questão da educação popular³⁴. O clero apoiou a criação da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE), em 1959, para ajudar no desenvolvimento da região. Para Scott Mainwaring “desde a década de 50, a Igreja nordestina tem ocupado uma posição proeminente na transformação da Igreja brasileira”. (MAINWARING, 1989, p. 115)

O Brasil entrou na década de 60 enfrentando graves problemas sociais tanto com os trabalhadores urbanos quanto com os trabalhadores rurais, que começavam a se organizar nas Ligas Camponesas, empunhando a bandeira da Reforma Agrária. A renúncia de Jânio Quadros em 1961, menos de sete meses depois de ter assumido o cargo, gerou uma grave crise política. O vice-presidente João Goulart, herdeiro político de Getúlio Vargas, só assumiu o poder por causa do apoio de setores da sociedade brasileira, tendo que enfrentar uma forte oposição dos militares. O início da década de 60 foi um período de extrema polarização na sociedade brasileira, e essa tensão culminou na deposição do presidente João Goulart pelos militares em 31 de março de 1964³⁵.

Na década de 50, a vice-província jesuítica da Bahia ainda não tinha se ocupado em conjunto nas suas atividades da Questão Social. Não existia um setor destinado ao apostolado social. Isso, no entanto, não quer dizer que os jesuítas individualmente não tivessem se posicionado frente às questões sociais, muito pelo contrário. Muitos

³⁴ Sobre o MEB e o Movimento de Natal, ver Emanuel De Kadet (2003).

³⁵ O período do Regime Militar será tratado no próximo capítulo.

inacianos trabalhavam em movimentos como o dos Círculos Operários e da Ação Católica. Porém, a vice-província ainda não tinha criado oficialmente um apostolado social especializado como já insistia o Superior da Companhia de Jesus. Uma das explicações para esse “atraso” é que durante a década de 50, a vice-província recém criada ainda estava se estabelecendo com a vinda de jesuítas italianos anualmente.

No início da década de 60, com o acirramento dos conflitos sociais em vários países, foi lançado pelo Papa João XXIII, a encíclica *Mater et Magister*, em 1961. A partir deste documento que teve um grande impacto nos meios católicos, o provincial Pedro Dalle Nogare (1958-1964) promoveu um seminário para refletir sobre essa encíclica e a importância da Doutrina Social da Igreja para a sociedade naquele momento histórico. Após esse seminário, ele reuniu uma equipe de padres jesuítas engajados em movimentos leigos e em obras sociais e que começaram a se organizar para uma reflexão comum, em vista de um trabalho mais eficiente com relação ao social. Não foi encontrado em nenhum arquivo dos jesuítas da então vice-província da Bahia algum documento sobre essas reuniões. Mas, como afirmou o padre Cláudio Perani, nessas reuniões foi lançada a “sementinha inicial” do futuro CEAS³⁶.

O padre Pedro Dalle Nogare começou a incentivar a criação de um CIAS na vice-província, tendo como modelo um Centro Social da província dele de origem, em Milão, o *Centro Studi Sociali* que tinha a publicação de uma revista chamada *Aggiornamenti Sociali*. Nos catálogos dos jesuítas já era acusado, em 1963, a existência de um “Centro de Ação Social em formação” ainda sem nome definido³⁷. E no final desse

³⁶ Entrevista com Padre Cláudio Perani. 20 jan. 2006.

³⁷ *Catalogus Provinciae Veneto Mediolanensis: Societatis Iesu*. 1964. p. 54. Como a vice-província da Bahia era dependente da província italiana, os dados da vice-província estão contidos no catálogo da província Vêneto-Milanesa. Os dados da vice-província estavam sempre defasados um ano no catálogo italiano. Então, no catálogo da Província Vêneto-Milanesa de 1964 é referente à situação da Vice-província de 1963, do de 1965 é referente ao de 1964 assim por diante. Devo essa informação ao padre Carlos Bresciani.

mesmo ano, Dalle Nogare enviou o jesuíta César Galvan a Europa para se preparar para quando voltasse, assumisse o comando desse “Centro Social” que estava se formando³⁸. No ano de 1964, já tinha sido criado o incipiente “Centro Social Bahiense Padre Anchieta” localizado no bairro da Graça, em Salvador³⁹. Porém, este momento ainda era de indefinição. Nesse “Centro Social”, até então, não existia uma organização de fato, como podemos perceber em uma análise feita pelos próprios jesuítas desse período:

Cada qual dos padres ocupando-se individualmente em seu campo de trabalho (social, universitário, catequese, etc.) sem formar uma verdadeira equipe.

Apesar de todos os padres trabalharem com afinco e zelo em seus respectivos setores, esta situação ambígua de uma comunidade que não realizava, em equipe, seu fim específico (no caso, o trabalho social em colaboração) durou até pouco⁴⁰

O ano de 1965 foi crucial para a Companhia de Jesus. Ela tinha um novo Prepósito Geral, o padre Arrupe, e nesse ano foi finalizado o Concílio Vaticano II. Em 1966, termina a Congregação Geral XXXI (que havia começado um ano antes). Era necessário repensar a atuação da vice-província da Bahia e o então padre provincial, Carlos Bresciani (1964 – 1968), em reuniões para os estudos dos decretos da Congregação Geral XXXI, lança oficialmente o *Survey* na vice-província como de-

³⁸ Entrevista com César Galvan. 3 out. 2006.

³⁹ *Catalogus Provinciae Veneto Mediolanensis: Societatis Iesu*. 1965. p. 59. Arquivo COHIBA/Residência dos Padres.

⁴⁰ *CENTRO SOCIAL P. ANCIETA*. 8 abr. 1968. ACJS.

⁴¹ O *survey* foi um levantamento oficial feito em todas as províncias da Companhia de Jesus em todo o mundo. Esse levantamento tinha que apontar os rumos e metas para atualizar o serviço dos jesuítas para poder tornar mais eficaz a atuação na sociedade moderna.

terminado pelo Superior Geral Pedro Arrupe⁴¹. Bresciani promoveu uma “Consulta Ampla”, em julho de 1967, para continuar um debate mais profundo sobre as obras e atividades dos jesuítas na vice-província; uma tentativa de uma visão de conjunto. Foi nesse momento, que o apostolado social começou a ganhar uma dinâmica mais intensa para a organização da vice-província da Bahia e possuir um CIAS bem estruturado se tornou prioritário.

Foi apenas a partir de 1967, que esse “Centro Social” da vice-província da Bahia teve uma maior importância e a instituição começou a se estruturar de fato⁴². A instituição passou a ser chamada também de CEAS como acabou ficando sendo conhecida⁴³. O padre César Galvan já tinha retornado da Europa e se tornaria o primeiro coordenador do Centro de Estudos e Ação Social, e a partir daquele instante, começava a vinda de mais jesuítas para o CEAS, que tinha como obrigação principal dada pela vice-província, a elaboração do *survey*.

O jesuíta Pedro Dalle Nogare é considerado o fundador do CEAS, porém a instituição se desenvolveu com pouca interferência dele. Por ter outras responsabilidades, ele, aos poucos, deixou o CEAS, tendo uma participação muito pequena nessa instituição, com a direção ficando a cargo dos outros inacianos⁴⁴. Entre as várias ocupações de Dalle Nogare podemos destacar a de professor da Universidade Católica do Salvador e do Seminário Central. Em 1969, ele passou no concurso para professor universitário de filosofia na UFBA, cargo que assumiu por

⁴² Nos documentos Ante-projeto do plano da vice-província da Bahia para 1968 de 21 nov. 1967 e na IIª Consulta Ampla – Plano para 1968 de 29 jan. 1968 já estavam colocados como obrigação para a vice-província a “estruturação do CEAS”. ACJS

⁴³ No *Catalogus Provinciae Veneto Mediolanensis: Societatis Iesu* (1968. p. 126-127) aparecem os dois nomes “Centro Social Padre Anchieta” e “CEAS” ao mesmo tempo para definir a mesma instituição. Porém, é o nome CEAS que os jesuítas utilizam em seus documentos para falar desse Centro e com o tempo se tornou o nome oficial da instituição.

⁴⁴ O leigo José Crisóstomo que teve uma atuação muito importante no CEAS, entrou na instituição por volta de 1970-71, demonstrou na entrevista desconhecer que o CEAS tinha sido fundado por Dalle Nogare e afirmou que no período em que ele fazia parte da instituição o padre Pedro Dalle Nogare “não participava de nada”. 23 maio 2006.

vários anos⁴⁵. Ele também trabalhava em uma obra assistencial localizada no Colégio Antônio Vieira, o Centro Social Júlia Devoto que ele próprio tinha fundado, em 1965.

CEAS: OS PRIMEIROS ANOS

O Centro de Estudos e Ação Social fundado em Salvador, foi fruto das transformações porque passava a Companhia de Jesus como um todo e de suas preocupações com as questões sociais principalmente durante a segunda metade do século XX. O apostolado social teve uma importância muito forte dentro da Companhia, principalmente na América Latina. A vice-província da Bahia criou o seu CIAS, como uma forma de poder responder aos problemas da sua época. O CEAS era uma entidade constituída pela Companhia de Jesus e mantida pela mesma com a ajuda de agências financiadoras⁴⁶.

A partir de 1967, o CEAS começou a se estruturar cada vez mais. Nesse ano, no *anteprojeto do CEAS* enviado para a Consulta Ampla da vice-província da Bahia, os jesuítas definiam a função do CEAS, ainda de forma genérica, como sendo “uma equipe de reflexão e aplicação, com função de (1) elaborar e adaptar a doutrina social cristã em forma que responda à realidade do Nordeste brasileiro;⁴⁷ (2) contribuir [para] a

⁴⁵ Além de seu trabalho docente, Pedro Dalle Nogare era um intelectual de produção intensa. Entre seus escritos, podem-se destacar duas obras: *Pessoa e amor segundo Teilhard de Chardin* e o clássico *Humanismos e anti-humanismos*, utilizado até hoje nos cursos de Filosofia e que já está na 13ª edição.

⁴⁶ O CEAS nos seus primeiros anos era financiado pela Sociedade Nacional de Instrução (SNI), um órgão da Companhia de Jesus que financiava instituições da vice-província. Com o passar dos anos, o Centro Social começou a ser custeado também por Financiadoras católicas internacionais como o Misereor e a Adveniat.

⁴⁷ É interessante notar que apesar da região Norte fazer parte da vice-província da Bahia, nos primeiros documentos do CEAS, essa região não era mencionada. Pois, além da região Nordeste ser o espaço em que os conflitos sociais eram mais visíveis, ainda não existia na região Norte muitos jesuítas trabalhando nesse momento. Embora fizesse parte da vice-província, a região Norte era pouco conhecida pela Companhia de Jesus. Só a partir do início da década de 70, foi que a região Norte passou a fazer parte das preocupações dos membros do CEAS.

sua penetração na sociedade local”. E para que o CEAS conseguisse a sua finalidade, era exigido que dentro da equipe tivesse uma pluralidade de formações, desde teólogos a especialistas em “ciências sociais experimentais”, tais como: sociologia, economia, antropologia cultural, política e outros. Era essencial uma interdisciplinaridade entre as diversas áreas para que o objetivo do CEAS fosse alcançado que era “a ligação da mensagem revelada com a realidade particular”⁴⁸.

Nesse documento já se falava da admissão de leigos para comporem os quadros do CEAS. Pelo número reduzido de jesuítas na vice-província e para que o CEAS tivesse uma melhor inserção dentro da sociedade era necessário que fizesse parte do *Centro Social*, leigos que tivessem interesse na problemática social. Nos primeiros anos, vários leigos que integraram a instituição, vieram de organismos católicos, foram ex-alunos do Colégio Antonio Vieira, integrantes da Congregação Mariana Universitária dos jesuítas ou da Ação Católica. Mas, logo o CEAS iria se abrir para pessoas provenientes dos mais variados segmentos da sociedade. O *Centro Social* se firmou como uma instituição não confessional, e para fazer parte dele independia do credo, o que se exigia era o interesse na luta pela transformação da sociedade para torná-la mais justa.

Em 1969, já se tem a seguinte definição dos objetivos do CEAS:

O CEAS é uma equipe de reflexão e ação (integrada por economistas, sociólogos, filósofos sociais, teólogos e especialistas de pastoral) que se propõe contribuir à ulterior elaboração, adaptação e difusão da doutrina social cristã para responder às exigências peculiares do Nordeste brasileiro, que permanece ainda hoje a maior área subdesenvolvida da América Latina em número de habitantes. Nesta área operam duas vice-províncias da Companhia de Jesus: a da Bahia, com sede em Salvador, e a

⁴⁸ CEAS: anteprojeto (anexo ao anteprojeto das atividades sociais para a Consulta Ampla de janeiro de 1967). Arquivo do CEAS.

‘setentrional’ com sede no Recife⁴⁹. O CEAS é único para as duas províncias⁵⁰

Essa equipe diversificada que começou a integrar o CEAS, formado por jesuítas e leigos com formações as mais diversas, possibilitou um pluralismo muito grande na instituição. Nesses primeiros anos, a atuação do CEAS se destacou em 4 linhas que serão trabalhadas agora: 1) Assessoria à vice-província; 2) Uma biblioteca aberta ao público; 3) A promoção de palestras, cursos e seminários; e 4) A publicação de uma revista própria.

1) Assessoria à vice-província

A vice-província da Bahia criou o CEAS com a função de assessorá-la para refletir sobre a realidade social do seu território e orientar a forma de conseguir um desenvolvimento mais humano e cristão. A primeira responsabilidade do CEAS atribuída pelo provincial, foi a execução do *survey*, conforme tinha ordenado o Preósito Geral para toda a Companhia de Jesus. Até início de 1969, a atividade que mais ocupou os membros do *Centro Social* foi a coordenação das pesquisas e a elaboração do *survey* da vice-província da Bahia. Em 1968, foi publicada a primeira parte do *survey* e no ano posterior os relatórios finais. Esse trabalho procurou analisar a realidade de vários estados da vice-província sobre diversos aspectos (religioso, econômico, social). Não é intenção, neste livro, analisar todos os pontos desse documento, porém o que importa destacar é que nele já estava refletida a consciência dos inacianos sobre as desigualdades sociais presentes na vice-província:

⁴⁹ Com o desmembramento da província setentrional, em 1952, para a formação da vice-província da Bahia, a vice-província setentrional ficou com os estados de Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará.

⁵⁰ AKTION ADVENIAT ESSEN-Alemanha. Justificativa aos projetos 1,2,3 do CEAS. 24 ago. 1969. Arquivo do CEAS.

Existem ainda largas camadas da população que não participam dos benefícios sociais a que teriam direito. Condições de miséria, refletidas pela baixíssima renda, falta de instrução, falta de qualificação para o trabalho [...] falta de higiene, de cuidados médicos, etc.

À parte o fato da injusta distribuição de recursos, cabe salientar a impossibilidade para muitos de sair do estado de miséria em que vivem [...] e uma certa distância social entre eles e os que participam, em maior ou menor grau, do bem-estar social⁵¹.

2) Biblioteca

O CEAS manteve na sua sede uma biblioteca, aberta ao público, especializada na problemática social com concentração em Ciências Sociais e Doutrina Social da Igreja. Era uma forma de poder atender a uma demanda de pessoas (principalmente estudantes universitários e professores) que tivessem interesse nas questões sociais. A biblioteca era percebida pelos jesuítas como uma forma de trazer as pessoas para sua sede, servindo de ligação entre os inacianos e a comunidade. Em uma avaliação feita em 1969, os jesuítas defendiam o desenvolvimento da biblioteca, pois ela era o “principal instrumento de trabalho e de contatos”⁵²

Existe um momento singular na aquisição de livros para a biblioteca do CEAS. Um colaborador do *Centro Social* e professor da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, István Jancsó, com problemas cada vez maiores com o Regime militar, precisava de dinheiro para sair do país devido a repressão. Foi então que o coordenador do CEAS, na época, César Galvan, angariou dinheiro para comprar a coleção de livros

⁵¹ Survey – Vice-Província da Bahia s.j. 1968. Arquivo do COHIBA – Residência dos Padres.

⁵² AKTION ADVENIAT ESSEN-Alemanha. Justificativa aos projetos 1, 2, 3 do CEAS. 24 ago. 1969. Arquivo do CEAS.

dele. Na entrevista que nos concedeu, István se mostrou extremamente grato com o CEAS por essa ajuda e brincou dizendo: “eu comi minha biblioteca”⁵³. Pois, foi com o dinheiro dessa venda que ele se manteve no exterior.

3) Palestras, Cursos e Seminários

Os jesuítas sempre se destacaram por causa de uma formação intelectual muito sólida. A maioria dos inacianos do CEAS era formada em várias áreas do conhecimento, tais como economia, teologia, filosofia, sociologia, entre outros. Esses jesuítas que formaram o CEAS são intelectuais de grande respeito no mundo católico. Por isso, os inacianos do CEAS receberam como função a coordenação de entidades educativas da Igreja diocesana. Nessas instituições eles promoverem cursos e lecionaram disciplinas. Podem-se destacar duas instituições onde os membros do CEAS tiveram influência decisiva, o Instituto de Desenvolvimento Integral (IDI) e o Instituto Superior de Pastoral Catequética (ISPAC).

A equipe do CEAS colaborou substancialmente desde a fundação até a orientação do IDI, da arquidiocese de Salvador, fundado pelo arcebispo D. Eugênio Sales (1968-1971). Essa instituição tinha a tríplice finalidade de realizar pesquisas, dar assessoramento nos problemas do desenvolvimento e organizar cursos. O diretor da instituição era membro do CEAS, o jesuíta Pierre Tanguay, e nos cursos de extensão universitária, outros membros do *Centro Social* lecionavam também⁵⁴. Além disso, a biblioteca do CEAS ficava a disposição dos alunos do IDI.

O CEAS também auxiliou outra instituição da arquidiocese que era o ISPAC onde se oferecia cursos de formação de professores e coordenadores de catequese. O diretor da instituição era também membro

⁵³ Entrevista com István Jancsó. 27 jul. 2006.

⁵⁴ No ano de 1969, o IDI tinha como professores, os acadêmicos Thales de Azevedo, Ângelo Calmon de Sá e Edivaldo Boaventura, entre outros e os jesuítas do CEAS César Galvan, Cláudio Perani, Domingos Cúnico, Tomás Cavazzutti. Ver, IDI - Instituto de Desenvolvimento Integral 1969. Arquivo do CEAS.

do CEAS, o padre Dionísio Sciuchetti. No ISPAC, os membros do CEAS lecionaram e promoveram cursos. Porém, o CEAS não promovia cursos apenas na Bahia, a sua atuação tinha uma dimensão mais ampla. A título de exemplo, em outubro de 1972, os jesuítas do *Centro Social* promoveram um curso denominado “Igreja e Desenvolvimento” no município de Urbano Santos, no Maranhão, que tinha como objetivo aprofundar as discussões sobre o tema *desenvolvimento*⁵⁵.

O *Centro Social* também promovia em sua sede cursos, debates e palestras sobre vários temas, enfocando a problemática política, econômica e social com ênfase na realidade brasileira. Pelo menos uma vez por mês, ocorria uma palestra aberta ao público sobre um tema relevante no período. Eram ministradas por membros do CEAS ou por convidados. Em 1970, ocorreram as seguintes palestras: “Militarismo”, ministrada pelo jesuíta Andrés Mato, “sociologia do conhecimento em Marx”, pelo professor Machado Neto da faculdade de Direito da UFBA, “Igreja e realidade política” pelo padre Romer, diretor do Instituto de Teologia de Salvador, “SUDENE”, pelo secretário da Indústria e Comércio da Bahia, entre outras⁵⁶.

4) A publicação de uma revista própria

Os membros do CEAS tinham a intenção de publicar uma revista própria. E um evento político nacional de muito significado acelerou essa intenção. Em março de 1969, o CEAS lançou os primeiros números dos Cadernos do CEAS. Os três primeiros números saíram ao mesmo tempo, o conteúdo destes cadernos abordava o endurecimento do Regime militar com a promulgação do Ato Institucional número 5 (AI-5). Esses primeiros números foram feitos de modo rudimentar, pois, era uma forma de responder rapidamente aos militares por causa do AI-5, os textos foram mimeografados e distribuídos gratuitamente (ver caderno de fotos).

⁵⁵ Projeto Curso Breve “Igreja e Desenvolvimento” Urbano Santos – São Luis (Maranhão). 5 out. 1972. Arquivo do CEAS.

⁵⁶ CEAS: INFORMATIVO. n. 4, set. 1970. Arquivo do CEAS.

Em outubro do mesmo ano, saiu o número 4, ainda mimeografado, mas com capa já impressa, que reproduzia um texto da revista *Aggiornamenti Sociali*. O número 5, de fevereiro de 1970, já era totalmente impresso, com o título *O problema da mão-de-obra operária industrial na Bahia* contendo um trabalho do integrante do CEAS, o leigo Joviniano Neto. Até o número 29, os Cadernos do CEAS não tinham uma periodicidade definida, a partir deste número os *Cadernos* se tornaram bimestral.

O CEAS iniciava a década de 1970 estendendo suas ações a várias regiões. A importância da instituição foi crescendo gradativamente para vários setores da sociedade brasileira e até superando fronteiras, como fica claro quando lemos as palavras do jesuíta Cláudio Perani que substituiu César Galvan na coordenação do CEAS, em 1972:

Devemos constatar que o CEAS está firmando-se sempre mais e ampliando sua atividade não somente no Nordeste e Norte do Brasil, mas em todo o país, como também na América Latina. Demonstra-o a maior difusão da revista (Cadernos do CEAS), as contínuas visitas de pessoas e entidades, as cartas recebidas e os pedidos de colaboração provenientes também de outros países da A.L. [América Latina] Impossível prestar conta de tudo isso⁵⁷.

Mas, o início da década de 1970 foi também um momento do CEAS repensar sua práxis. Percebia-se que a atividade do grupo era muito “limitada a universitários e profissionais”, por isso, se colocava a “perspectiva de estender o interesse direto as massas populares”⁵⁸. Os membros constatavam que: “Na massa marginalizada o CEAS não tem

⁵⁷ Relatório Atividade CEAS. 1971. 2º semestre, 1972 1º semestre. Arquivo do CEAS. O Centro Social constava nesse momento com 30 membros.

⁵⁸ Dia de Estudo na Residência da Barra. 5 dez. 1970. Arquivo do CEAS.

penetração”.⁵⁹ Começava-se a pensar em abrir a instituição para as classes populares, das quais os integrantes estavam distantes. Os membros do CEAS perceberam que falavam em defesa das classes populares, mas até aquele momento, não tinham contato com elas. Sentiu-se a necessidade de não mais só falar dos oprimidos, mas de ouvi-los.

Quando foi questionado, no seu contato com o CEAS, como ele via a instituição, o professor István Jancsó respondeu: “era uma instituição muito teórica”⁶⁰. Mas, no início da década de 70, começava-se também a se questionar isto pelos próprios membros do *Centro Social*, como percebemos em um testemunho da época: “Uma certa perplexidade vem acompanhando ultimamente nossas atividades. Levantou-se o problema da relação TEORIA PRÁTICA”⁶¹. Eles percebiam que o CEAS tinha se tornado apenas um Centro de reflexão, de produção de conhecimento, desligado da realidade, desligado da ação. Então corria o perigo de cair num “excessivo teoricismo de uma esquerda festiva”. Daí a “necessidade de insistir mais sobre a ação”⁶².

A partir deste momento, de reavaliação da orientação do CEAS, começava-se a se delinear com mais clareza os objetivos da instituição: “O objetivo geral e a longo prazo é a MUDANÇA DA SOCIEDADE. Dentro disso, o objetivo mais imediato é a CONSCIENTIZAÇÃO para preparar PESSOAS PARA A AÇÃO”⁶³.

Em 1972, o *Centro Social* foi transferido para um estabelecimento maior na rua Aristides Novis, nº 101 – Federação (onde a instituição permanece até hoje). Aos poucos, a instituição foi ganhando cada vez mais importância política para vários setores da sociedade baiana (e de outros estados brasileiros) e estava ampliando suas atividades para as classes populares. Isso no momento em que os militares procuravam fechar todos os canais de oposição.

⁵⁹ Relatório Experiência CEAS. 7 jul. 1971. Arquivo do CEAS.

⁶⁰ Entrevista com István Jancsó. 27 jul. 2006.

⁶¹ NOTÍCIAS DO CEAS. jun. 1971. Grifo no original. Arquivo do CEAS.

⁶² Revisão e Planejamento CEAS. 2 dez. 1972. Arquivo do CEAS.

⁶³ Síntese da discussão sobre linha política do CEAS na atual conjuntura. ago. 1973. Grifo no original. Arquivo do CEAS.

Com o endurecimento da repressão, a partir do AI-5, o CEAS passaria a criticar cada vez mais o Governo militar pela supressão das liberdades individuais e pela violação dos direitos humanos. Quantas instituições promoveriam uma palestra aberta ao público com o tema “Igreja e movimento 1964 – Problemas das torturas” no ano de 1970, em pleno *Anos de Chumbo*?⁶⁴ Como será demonstrado no próximo capítulo, em várias ocasiões durante o Regime militar, a Cruz e a Espada iriam se encontrar.

⁶⁴ Essa palestra foi ministrada pelo integrante do CEAS Joviniano Neto. CEAS Informativo n.4, set. 1970. Arquivo do CEAS.



CAPÍTULO II

A CRUZ VERSUS A ESPADA



DO GOLPE MILITAR AOS ANOS DE CHUMBO

Em agosto de 1961, o então presidente Jânio Quadros renunciava a presidência da República menos de sete meses depois de ter assumido o cargo. Com esse ato inesperado, ele causou uma grave crise na sociedade brasileira. O vice-presidente João Goulart que estava em viagem oficial à China foi impedido de assumir o poder pelos ministros militares. Goulart era identificado com o ex-presidente Getúlio Vargas de quem tinha sido ministro do Trabalho. No entanto, com a resistência promovida por vários setores da sociedade brasileira contra a quebra da legalidade constitucional, e do apoio explícito dado pelo governador do Rio Grande do Sul, Leonel Brizola e do general Machado Lopes, comandante do III exército, criou-se uma solução para evitar um conflito armado. João Goulart assumiria a presidência, porém uma emenda constitucional instituiu o regime parlamentarista até que ocorresse um plebiscito para a população decidir se queria a volta ao presidencialismo.

Em janeiro de 1963, o sistema parlamentarista era rejeitado no plebiscito e Jango assumia com poderes plenos a presidência. João Goulart buscou implementar uma política econômica nacional-reformista, chocando-se contra os interesses das oligarquias tradicionais e dos grupos ligados ao capital internacional. (DREIFUSS, 1981) Defendeu a necessidade de reformas estruturais no Brasil, que ficaram conhecidas como as *Reformas de Base*⁶⁵. Das reformas propostas pelo Governo, a Reforma

⁶⁵ As Reformas de Base eram principalmente: Reforma agrária, fiscal, educacional, bancária e eleitoral que seriam imprescindíveis, segundo seus defensores, para o desenvolvimento da Nação. João Goulart também regulamentaria, em janeiro de 1964, a “Lei de Remessas de Lucros” que limitava ao exterior a remessa anual de lucros pelo capital estrangeiro.

Agrária era tida como uma das de maior importância para o desenvolvimento do país e a que sofria também uma das oposições mais fortes pelos setores ligados aos grandes proprietários rurais. A proposta de Reforma Agrária do Governo previa a alteração da Constituição Federal que exigia indenização prévia em dinheiro para as terras desapropriadas.

O governo de João Goulart foi marcado por uma grande instabilidade econômica. Em 1963, a inflação chegou a 75% ao ano, patamar elevado para a época. Os investimentos estrangeiros tinham caído vertiginosamente, o Governo Federal acumulava um déficit de 504 bilhões de cruzeiros, equivalente a mais de um terço do total das despesas, as greves estouraram em todo o país e “pela primeira vez desde o fim da Segunda Guerra a economia registrara uma contração na renda per capita dos brasileiros”. (GASPARI, 2002, p. 48) Para tentar resolver os problemas econômicos, Jango buscou implementar uma política de desenvolvimento econômico no país com o chamado *Plano Trienal*⁶⁶ que fracassou em seu intuito. Em um período de grande tensão social e política, o Brasil passava por uma crise econômica.

Foi um momento de extrema politização e polarização na sociedade. Várias manifestações sociais foram promovidas por trabalhadores urbanos e rurais, estudantes e subalternos das Forças Armadas. Aparecia no cenário político, como nunca antes na história do Brasil, a participação de amplos setores populares organizados na defesa de seus interesses. Esses segmentos da sociedade defendiam medidas que transformassem as estruturas econômicas e sociais possibilitando assim um desenvolvimento do país conjugado com uma melhor distribuição das riquezas.

Porém, amplos setores da sociedade se viram ameaçados pela implementação dessas reformas: os grandes empresários, os setores ligados as multinacionais, setores significativos das camadas médias, oficiais

⁶⁶ O Plano Trienal foi formulado pelo Ministro do Planejamento, Celso Furtado. Trata-se de um projeto que visou estabelecer regras e instrumentos rígidos para o controle do déficit público e conter o crescimento inflacionário.

das Forças Armadas e a maior parte da grande Imprensa. Segundo Daniel Aarão Reis Filho, esse grupo heterogêneo que defendia o *status quo*, sentia que um processo radical de redistribuição de riqueza e poder na sociedade brasileira “atingiria suas posições, rebaixando-as”. E temia que viesse um tempo de desordem, marcado pela subversão dos princípios e valores, inclusive religiosos: “A idéia de que a civilização *ocidental e cristã* estava ameaçada no Brasil pelo espectro do *comunismo ateu* invadiu o processo político, assombrando as consciências”. (REIS FILHO, 2002, p. 27)

A Igreja Católica também refletia em seu interior as contradições e os conflitos existentes no país naquele momento. A polarização dos conflitos sociais instaurou tensões no interior da instituição. Uma grande parte dos católicos e do episcopado defendia a manutenção do Sistema vigente e acreditava que o presidente João Goulart estava levando o Brasil para o comunismo. Uma outra parte defendia mudanças, mas acreditava que da forma que Jango conduzia o processo e da radicalização de setores da esquerda, poderia levar o país ao caos. Porém, uma parte do clero e dos católicos (destacando-se os que trabalhavam na Ação Católica) defendia as Reformas como sendo necessárias para diminuir a miséria e, assim, por conseguinte promover a Justiça Social⁶⁷.

No começo de 1964, o conflito político intensificou-se. Em 13 de março desse ano, uma sexta-feira, o presidente João Goulart fez um comício na Central do Brasil, no Rio de Janeiro. Esse evento foi assistido por milhares de pessoas. Nele, o presidente defendia a revisão da Constituição para executar as reformas estruturais para o Brasil. A principal reforma defendida por Goulart no seu discurso era a Reforma Agrária. Segundo o presidente, o direito da pessoa humana de possuir a terra era uma lição dada pelo Papa João XXIII e argumentava:

O cristianismo nunca foi um escudo para os privilégios condenados pelos Santos Padres, nem também trabalhadores brasileiros, os rosários podem ser levantados contra a vontade do povo e as suas

⁶⁷ Para saber sobre os setores que apoiavam as Reformas, Ver: Paulo Cezar L Botas (1983) e Emanuel De Kadt (2003). Sobre os setores contrários as reformas de base, Solange de Deus Simões (1985)

aspirações mais justas. Não podem ser levantados os rosários da fé contra o povo que tem fé numa justiça social mais humana. Os rosários não podem ser erguidos contra aqueles que reclamam a discriminação da propriedade da terra, hoje ainda em mão de tão poucos para enriquecer a uma minoria. (DESAPROPRIAÇÃO..., 1964, p. 1)

Esse comício teve uma repercussão imensa na sociedade brasileira. A resposta dos setores contrários ao presidente, que temiam que as Reformas fossem mesmo implantadas, foi imediata. Na sua coluna publicada no jornal *A Tarde*, Renato Simões defendia abertamente a derrubada do presidente da República, apoiava uma insubordinação militar e colocava que “a nenhum democrata” era lícito mais enganar-se, “pois a menos que haja uma pronta e eficaz tomada de posição contra esse estado de coisas, o destino é do ‘paredón’”. (SEXTA-FEIRA 13, 1964, p. 1)

Se ao usar referências cristãs, como os rosários, Goulart queria demonstrar que não estava levando o Brasil a ser um país comunista, a estratégia mostrou-se equivocada. Pois, foi percebido pelos setores católicos conservadores como uma afronta, um desrespeito, e os rosários acabariam se tornando o símbolo das “Marchas da família com Deus, pela liberdade”. Essas “Marchas” foram manifestações organizadas principalmente por setores do clero e por entidades femininas que serviram para mostrar a força da oposição ao governo de João Goulart, e para legitimar a deposição do presidente. (SIMÕES, 1985)

Em 31 de março de 1964, os militares começariam o movimento que derrubaria o presidente da República, que acabaria se exilando no Uruguai. E como bem definiu Caio Navarro de Toledo: “O governo João Goulart nasceu, conviveu e morreu sob o signo do golpe de Estado”. (TOLEDO, 1988, p.7) Logo após o Golpe militar começou uma violenta repressão aos setores da esquerda. A sede da União Nacional dos Estudantes (UNE) foi queimada, universidades invadidas e integrantes das Ligas camponesas, da Ação Popular e do Comando Geral

dos Trabalhadores (CGT) perseguidos e presos, além da cassação dos direitos políticos por 10 anos de várias pessoas.

A repressão, no contexto baiano, do pós-Golpe, também foi intensa. A residência universitária da Universidade da Bahia foi invadida e 45 estudantes e 2 funcionários presos. (BRITO, 2003, p. 36) A sede do *Jornal da Bahia* também foi invadida e matérias do periódico que sairia naquele dia foram censuradas. (GOMES, 2001, p. 11) A sede do Sindicato dos petroleiros - SINDIPETRO foi tomada por forças combinadas da Polícia militar e do Exército. (OLIVEIRA JR., 1995, p. 175-179) O MEB teve sua sede ocupada, escolas fechadas e seus integrantes foram perseguidos em várias cidades. (ALVES, M., 1968, p. 183-183) O prefeito de Salvador, Virgildásio Sena foi preso e deposto, os prefeitos da cidade de Vitória da Conquista, Pedral Sampaio e de Ilhéus, Herval Soledade também tiveram o mesmo destino. O prefeito de Feira de Santana, Chico Pinto, pensou em resistir, porém, sem armamento para enfrentar os golpistas, desistiu da idéia, sendo depois deposto do cargo.

No entanto, é importante lembrar que a intervenção militar não teve apoio só para a sua deflagração. Amplos setores da sociedade baiana legitimaram o Golpe quando ele ocorreu. Nos jornais da época, existem inúmeras manifestações de vários grupos e entidades aprovando a deposição de João Goulart pelos militares. A Associação Comercial da Bahia cumprimentava o Movimento que salvou o país da “iminente ameaça de sua comunização” (À BAHIA..., 1964, p. 3) e “uma delegação de senhoras cristãs” homenageava o comandante da 6ª Região Militar pela “maravilhosa campanha que se processou com tanta eficiência” afigurando “um milagre de Deus por intermédio das Forças Armadas”. (GRATIDÃO..., 1964, p. 2) O Conselho Universitário da Universidade da Bahia, também, congratulava-se “com as gloriosas Forças Armadas pela nobre e serena atitude que assumiram na preservação dos legítimos anseios do povo brasileiro”. (BRITO, 2003, p. 40)

O jornal *Semana Católica* da arquidiocese de Salvador afirmava que “veio mais uma vez o glorioso exército de Caxias, com seu patriotismo [...] salvar-nos do caos econômico, político e religioso em que nos que-

riam afundar”. (O EXÉRCITO..., 1964, p. 1) O próprio Cardeal D. Augusto Álvaro da Silva declarava que tinha sido “Deus” que tinha feito “as gloriosas Forças Armadas do Brasil ouvirem e realizarem os anseios da alma nacional”. (MEUS..., 1964, p. 1) O apoio que os militares receberam desses vários setores da sociedade foi fundamental para a consolidação do Golpe. E a “Marcha da Família com Deus pela Democracia” que em Salvador ocorreu, em 15 de abril, foi o coroamento destas manifestações de apoio. Um jornal chegou a afirmar que cerca de duzentas mil pessoas participaram do evento e estampou como manchete: “Toda a Bahia vibrou numa explosão de civismo”. (TODA..., 1964, p. 5)

Agora, como os jesuítas da vice-província da Bahia se comportaram diante do Golpe militar? Durante a pesquisa não foi encontrado nenhum documento oficial (pronunciamento) da vice-província que tratasse especificamente sobre o Golpe. Aparentemente, a Companhia de Jesus na Bahia não teve uma participação destacada nem apoiando, nem resistindo aos militares, como afirmou o padre Carlos Bresciani: “não entramos muito nesse problema”⁶⁸. Em um documento do colégio Antônio Vieira que fazia o retrospecto do ano de 1964, é comentado de forma indireta e marginal o Golpe militar, dando pouca importância ao evento⁶⁹. Dois ex-alunos do colégio Antônio Vieira afirmaram que não se lembravam de nenhuma manifestação explícita dos jesuítas com relação à intervenção militar⁷⁰. E, como os jesuítas que formaram o CEAS reagiram naquele momento?

O padre Cláudio Perani estava no Rio Grande do Sul quando ocorreu o Golpe militar e ele afirmou que nem aprovou ou desaprovou a intervenção dos militares: “Naquela época eu ainda não tinha uma grande consciência da realidade política brasileira”⁷¹. O padre César Galvan, no

⁶⁸ Entrevista com Padre Carlos Bresciani. 15 maio 2006. Isso não impede dizer que individualmente algum inaciano possa ter tido uma ação mais declarada de apoio ou de resistência à intervenção militar.

⁶⁹ ‘História Domus’. Colégio Antônio Vieira. 1964. Arquivo COHIBA / Residência dos padres.

⁷⁰ Entrevistas com Antônio Ferreira Guerreiro de Freitas. 31 out. 2006 e Luis Antonio Amorim de Aguiar. 25 nov. 2006.

⁷¹ Entrevista com padre Cláudio Perani, 20 jan. 2006.

momento do Golpe, estava estudando na Europa e assistiu “apreensivo” a notícia da intervenção dos militares⁷². O padre Francisco Barturen afirmou que, apesar de não ter feito nenhuma resistência explícita aos militares, não apoiou a derrubada de um regime democrático⁷³. Nesse momento, devemos lembrar que o Centro de Estudos e Ação Social existia mais no papel do que de fato, a resistência da instituição aos militares só se verificará mais tarde.

A partir de 1966, as manifestações de oposição ao Regime militar na Bahia começavam a multiplicar-se. Depois do desmantelamento das esquerdas no pós-Golpe, voltavam a estourar em Salvador, manifestações lideradas pelos estudantes – secundaristas e universitários – que demonstravam a reorganização do Movimento Estudantil depois das perseguições de 1964. O Movimento Estudantil baiano se destacava, nesse momento, na oposição ao Regime militar, promovendo várias passeatas, greves, manifestações e tendo de enfrentar a polícia na rua em diversas ocasiões. Lutando pelos seus direitos e por maior liberdade, os estudantes na Bahia (e no Brasil) entraram em choque com o Governo militar⁷⁴.

O ano de 1968 foi crucial no enfrentamento das oposições ao Regime militar. Multiplicavam-se pelo Brasil manifestações públicas contra os militares. Esse momento foi de grande efervescência política e durou até a promulgação do Ato Institucional nº 5 (AI-5), em 13 de dezembro de 1968⁷⁵. Com esse Ato Institucional, os militares endureceram ainda mais a repressão e fecharam o Congresso Nacional por quase um ano. Com o AI-5, as liberdades individuais foram restringidas e as manifestações públicas de oposição não seriam mais toleradas.

⁷² Entrevista com César Galvan, 3 out. 2006.

⁷³ Entrevista com padre Francisco Xavier Barturen, 9 out. 2006.

⁷⁴ Sobre a importância do Movimento Estudantil baiano nesse período, ver entre outros, Antonio Maurício Freitas Brito (2003) e Silvio C. S. Benevides (1999).

⁷⁵ Entre outras medidas, o AI-5 permitia ao presidente da República fechar o Congresso Nacional; cassar mandatos de políticos tanto nos níveis municipal, estadual quanto federal; demitir ou aposentar juízes e funcionários públicos. Também estabeleceu o julgamento de crimes políticos por tribunais militares e a suspensão do direito de habeas corpus em “crimes” considerados contra a Segurança Nacional.

Para Maria Helena Moreira Alves, a violência desencadeada após o AI-5 convenceu muitos membros das classes médias de que a ditadura “só poderia ser derrubada pela força das armas”. (ALVES, M., 2005, p. 173) Porém, as organizações de esquerda que optaram pelo enfrentamento armado contra os militares não conseguiram apoio nas camadas populares. Assim, isoladas na sociedade, foram vencidas rapidamente pela repressão. No seu estudo sobre a luta armada em Salvador, Sandra Regina Barbosa da Silva (2003, p. 21) afirma que já em 1971, “fica praticamente destruída a possibilidade de reativação da luta armada na Bahia”.

No início da década de 1970, o Movimento Estudantil já estava enfraquecido, os Movimentos Sociais e sindicatos severamente reprimidos, a grande Imprensa e as artes vigiadas pela Censura, os partidos políticos legais (ARENA e MDB) controlados e as últimas resistências armadas sendo desarticuladas e seus integrantes sendo mortos ou presos. Foi nesse contexto de endurecimento do Regime que a oposição de setores da Igreja Católica se tornou cada vez mais importante. E, diferentemente de outros setores da esquerda baiana, foi justamente após o AI-5 que a oposição do CEAS começou a se destacar no enfrentamento contra o Regime militar.

O *Centro Social* não defendeu a luta armada como saída para a ditadura militar. O CEAS sempre criticou publicamente esta opção. Nas entrevistas concedidas para este trabalho, os membros confirmaram esta assertiva. Porém, a questão é um pouco mais complexa do que parece como podemos perceber na afirmação do leigo Luis Antônio Amorim de Aguiar: “não é que se fosse por princípio contra a luta armada, mas é que o pessoal [do CEAS] não via condições práticas para a luta armada”⁷⁶. O leigo Joviniano Neto fez uma análise parecida, e afirmou que era “justificável pro cristão” a luta armada, uma vez que existiam “motivos justos” naquele momento para tal ação, porém ele lembrou que “é fundamental na política a análise da correlação de forças [...] e não havia

⁷⁶ Entrevista com Luis Antonio Amorim de Aguiar, 25 nov. 2006.

condições objetivas concretas de vitória, de eficácia”⁷⁷. Fica claro, então, que não era que os membros do CEAS fossem contrários completamente ao uso da violência contra um Regime autoritário, o problema era que eles não viam naquele momento condições para isso.

As fontes do período confirmam o que foi dito pelos entrevistados. Ao comentar a morte do capitão Carlos Lamarca, no caderno 26, os membros do CEAS consideravam “a sua estratégia – **nas condições atuais do Brasil** – toda ela um erro, a sua decisão foi um erro fatal”. (CEAS, 1973b, p. 1, grifo nosso) Percebe-se nesta afirmação que não se negava “a estratégia” em si, mas sim, as condições históricas em que ela foi usada. Eles percebiam o enfrentamento da ditadura militar pelas armas como um erro, pois, as esquerdas não tinham condições materiais para enfrentar as Forças Armadas e as camadas populares não estavam organizadas e nem dispostas para um confronto armado. O jesuíta Domingos Cúnico, em 1973, comentava:

Não acredito na eficiência de uma luta armada. Só poderia ser um último recurso, mas com gente preparada e capaz de assumir. Só um jogo político não muda os corações, não muda o egoísmo [...] Acredito na paciência da fermentação evangélica. Por outro lado, a experiência atual da A.L. [América Latina] não deixa esperar uma revolução a breve prazo.⁷⁸

O CEAS ao não defender a luta armada como solução para o enfrentamento contra a ditadura militar no Brasil, impediu que ocorresse o seu isolamento dentro da sociedade, tal como aconteceu com as organizações de esquerda armada. Através, principalmente, dos cadernos do CEAS, os membros do *Centro Social* iriam denunciar o autoritarismo e a violação dos direitos humanos promovidos pelo Regi-

⁷⁷ Entrevista com Joviniano Soares de Carvalho Neto, 7 fev. 2007.

⁷⁸ Resposta de Pe. Domingos ao convite da última reunião do CEAS. 1973. Arquivo do CEAS.

me e criticar o modelo econômico excludente dos militares. Os integrantes do CEAS empunharam a bandeira que poderia unir vários segmentos da sociedade baiana contra a ditadura: a da Redemocratização.

“BOVES ET OVES”

No governo do general Emílio Garrastazu Médici (1969-1974), o Brasil passou por um período de crescimento econômico acentuado, a economia brasileira se expandiu, refletindo no crescimento acelerado do Produto Interno Bruto (PIB). No entanto, o governo de Médici é considerado também como o período mais autoritário da ditadura militar. Esse momento ficou conhecido como os *Anos de chumbo* devido à violentíssima repressão sofrida pela oposição durante o seu governo. Manifestação social contrária ao Regime não era permitida, os direitos fundamentais do cidadão foram constantemente violados, a tortura se tornou prática corrente contra os opositores do Governo e qualquer oposição, por mais moderada que fosse, poderia ser enquadrada como um caso de Segurança Nacional.

Para se ter uma dimensão do clima de tensão sob o qual setores da sociedade brasileira se encontravam naquele período, o relato de Júlio Brandão – que foi colaborador do CEAS – é revelador. Em 1970, ele era professor de história em duas escolas tradicionais de Salvador, e passou para seus alunos uma apostila que continha um relato de um sacerdote inglês que comentava a exploração dos operários durante a Revolução Industrial na Inglaterra. Nesse relato, o sacerdote abordava a exploração do trabalho infantil naquele país e comentava que crianças de até 12 anos tinham jornada de trabalho de até 14 horas diárias. Por ter passado esse texto para os alunos, Júlio Brandão foi intimado a comparecer no quartel da 6ª Região Militar, onde o comandante tinha um fac-símile da apostila e ameaçou prendê-lo. O militar fazia afirmações do tipo: “o lugar do senhor é na Rússia”, e também, “o senhor aí tá comunizando os meninos”. Júlio Brandão sintetizou, assim, o clima de tensão na época:

Nesse momento, você não podia absolutamente questionar nada, levar nenhum debate teórico como era esse de uma situação política do século XIX, na Inglaterra, que dizia respeito totalmente à mão-de-obra infantil, isso foi colocado como um problema de Segurança Nacional⁷⁹.

No seu trabalho sobre o Movimento Estudantil da Bahia durante a ditadura militar, *Proibido proibir – Uma geração na contramão do poder*, Silvio Benevides afirma que antes do Ato Institucional nº 5, o Movimento Estudantil vivia um período de “efervescência” na luta contra os militares. Mas, de 1969 até 1974, Benevides assevera que o Movimento Estudantil passou por um período de “obscuridade”, desaparecendo as grandes manifestações anteriores ao AI-5. (BENEVIDES, 1999, p. 71-80) Foi nesse momento, de endurecimento do Regime militar, que os setores da Esquerda e do Movimento Estudantil encontraram no CEAS um espaço com certa liberdade para fazer oposição aos militares e um aliado na luta pela volta do país a um regime democrático.

O Movimento Estudantil viu na instituição um local de apoio. Segundo Ana Cecília Bastos, por causa do clima de insegurança do período, muitas reuniões estudantis ocorreram na sede da instituição por ser um espaço mais seguro contra a repressão⁸⁰. Um líder estudantil que depois viria a ser integrante do CEAS declarou que “na época, o Movimento Estudantil todo tinha uma aproximação muito grande com o CEAS”⁸¹. Porém, o *Centro Social* era um espaço de apoio para vários setores da sociedade baiana e não só aos integrantes do Movimento Estudantil. Como afirmou Elsa Kraychete, o CEAS era um “ponto de interseção com todos aqueles que lutavam pela democracia”⁸².

⁷⁹ Entrevista com Júlio Brandão, 2 dez. 2006. Ele afirmou que foi demitido das duas escolas em que trabalhava nesse momento.

⁸⁰ Entrevista com Ana Cecília Bastos, 10 jan. 2007.

⁸¹ Entrevista com Gabriel Kraychete, 26 out. 2006.

⁸² Entrevista com Elsa Kraychete, 1 dez. 2006.

Os cadernos do CEAS sempre tiveram uma importância muito grande para a instituição, já que foi principalmente através dos *Cadernos* que o CEAS ganhou uma projeção nacional durante a ditadura militar. Porém, o *Centro Social* abrangia um complexo de atividades muito mais vastas. E, no início da década de 70, o CEAS começava a ampliar sua atuação política na sociedade. Além da publicação dos *Cadernos*, das palestras e dos cursos na sede da instituição, começava-se o trabalho de base nas comunidades populares. O CEAS, então, criou duas equipes: a “Equipe de Redação” que trabalhava nas edições dos Cadernos do CEAS e a “Equipeduca” que trabalhava diretamente com as bases⁸³.

A “Equipeduca” tinha como objetivo geral o assessoramento dos trabalhos de base. O que os membros desta equipe chamavam de “assessoramento” eram atividades as mais diversas. Significava desde estudos socioeconômicos de regiões pobres, visitas a cidades do interior para a organização de seminários e cursos, até a ajuda na formação, nos bairros e comunidades, de grupos de pressão na defesa de seus interesses. Além dessa grande diversidade de trabalhos que era obrigação da “Equipeduca”, a sua área de atuação era muito extensa. Em Salvador, eles trabalhavam nos bairros periféricos do subúrbio. Mas, também trabalhavam em várias comunidades da região Nordeste (e chegaram a atuar em outras regiões também)⁸⁴. Foi através dos trabalhos da “Equipeduca” que o *Centro Social* começou a ter uma presença mais forte com as classes populares⁸⁵.

As atividades do CEAS foram se ampliando durante a década de 70, por isso, cada vez foi mais importante a participação dos leigos dentro dessa instituição da Companhia de Jesus, pois, pelo número reduzi-

⁸³ Existia, nesse período, uma terceira equipe chamada “Equipe de Contatos” que deveria auxiliar as outras duas equipes para um trabalho mais organizado e integrar o CEAS com outras instituições que tivessem uma orientação parecida com a do Centro Social.

⁸⁴ Para se ter uma idéia da atuação prática da “Equipeduca”, no ano de 1974, eles promoveram cursos, treinamentos, encontros e estudos em 20 cidades, além de Salvador, de 7 estados diferentes. Revisão Equipeduca:1974. Arquivo do CEAS.

⁸⁵ No final da década de 70, a “Equipeduca” foi dividida em duas: “A Equipe Urbana” que trabalhava nos bairros periféricos de Salvador e a “Equipe Rural” que trabalhava nas comunidades da região Nordeste.

do dos jesuítas, eles não teriam condições sozinhos de dar conta de todas as atividades que o *Centro Social* promovia nos vários estados brasileiros⁸⁶. Muitos integrantes das esquerdas - especialmente do Movimento Estudantil - começaram a fazer parte do CEAS, pois, era um local, ainda, possível de se fazer um trabalho político com as bases e uma oposição pública aos militares.

Como está contido em um documento da instituição: “O CEAS é uma entidade de Igreja; sua inspiração [é] evangélica, seus objetivos, porém, não são confessionais”⁸⁷. Para trabalhar na instituição eram analisados o posicionamento e a atuação política, e não o credo do indivíduo. O CEAS incorporava no seu quadro aquelas pessoas da esquerda que quisessem lutar por uma sociedade mais justa e pela volta ao Regime democrático. Nas esquerdas daquele período, os marxistas tinham uma grande força. O Centro de Estudos e Ação Social abriu as suas portas também para os marxistas. Além dos jesuítas e leigos católicos que formavam o CEAS, fizeram parte da instituição, membros de partidos proscritos como o Partido Comunista Brasileiro (PCB) e o Partido Comunista do Brasil (PC do B).

Segundo o jesuíta Cláudio Perani, a contribuição dos marxistas “foi sempre fundamental” na instituição e “deram ao CEAS uma maior abertura e aceitação, particularmente no mundo das esquerdas”. (25 ANOS..., 1994, p. 8) Os cadernos do CEAS também publicavam textos de intelectuais marxistas (e de outras correntes da esquerda), como concluiu o marxista e integrante do CEAS, José Crisóstomo, ao falar dos *Cadernos*: “Creio que a revista foi [...] uma grande experiência de sincretismo baiano, um corredor, um canal de comunicação e diálogo entre setores de inspirações diversas que têm importância na formação de uma cultura política no Brasil”. (25 ANOS..., 1994, p. 18)

⁸⁶Em 1973, o CEAS contava com 30 membros, sendo que apenas 9 eram jesuítas. Para o número total de membros, Relatório Atividade CEAS. 2º semestre 1972 e 1º semestre 1973. Sobre o número de jesuítas, Esboço do relatório pedido pelo pe. Luciano. Grupo de Jesuítas e leigos com o nome de CEAS. 7 dez. 1973. Arquivo do CEAS.

⁸⁷ Entidade CEAS. dez. 1976. Arquivo do CEAS.

Se, por um lado, como foi dito por Cláudio Perani, essa “abertura” aos marxistas fez com que o *Centro Social* ganhasse mais legitimidade e importância para as esquerdas baianas; por outro, fez com que a instituição fosse, também, muito criticada pelos setores católicos mais conservadores que não concordavam com essa aproximação com os marxistas e nem com o diálogo que os jesuítas promoveram com o marxismo nos cadernos do CEAS. Um dos membros da Igreja baiana que fez severas críticas a essa postura do CEAS foi o arcebispo de Salvador, D. Avelar Brandão Vilela (1971-1986), que discordava desse contacto muito estreito da instituição com os marxistas.

O arcebispo manifestou sua preocupação em relação ao diálogo do CEAS com o marxismo em uma carta endereçada ao *Centro Social*, em 1972: “Percebo que o aproveitamento da **análise científica** dos fatos caracterizadas por uma ideologia não cristã pode trazer muitos equívocos, sobretudo quando se quer fazer trabalho de base.”⁸⁸ Em uma ocasião, em que o arcebispo esteve no CEAS, ele afirmou que o Centro de Estudos e Ação Social era uma instituição formada por “boves et oves” (expressão, em latim, que significa bois e ovelhas). Para D. Avelar, as “ovelhas” eram os jesuítas e os leigos católicos que trabalhavam na instituição, enquanto que os “bois” seriam os marxistas, ou seja, os ateus⁸⁹.

Apesar das críticas dos setores católicos contra o contacto do CEAS com os marxistas, esta instituição da Companhia de Jesus recebeu uma contribuição muito importante deles (tanto quanto dos leigos católicos). Em um período de cerceamento das liberdades individuais e da tentativa de controle de todos os canais de participação política da sociedade (como sindicatos, partidos políticos, entre outros) pelo Governo, o CEAS se tor-

⁸⁸ Carta Ao grupo sacerdotal do CEAS (religiosos) aos cuidados do Pe. Luciano e do Padre Tarcisio. 29 out. 1972. Grifo no original. Arquivo do CEAS.

⁸⁹ Essa expressão foi tão marcante para os marxistas que trabalharam na instituição que foi relatada, ao autor, nas entrevistas por José Crisóstomo, Elsa e Gabriel Kraychete. Em um documento interno da instituição, os membros do CEAS comentavam que existia “um olhar escandalizado a ver a colaboração dos ‘oves’ com os ‘boves’” por parte de setores da Igreja Católica. Notas para Revisão e Posicionamento, a partir da tensão D. Avelar – CEAS - circulação interna. Arquivo do CEAS.

naria um espaço de encontro e resistência das esquerdas baianas. Jesuítas, leigos católicos e marxistas de vários partidos se uniram, dentro da instituição, contra o inimigo externo comum: a ditadura militar.

OS CADERNOS DO CEAS ROMPENDO OS ANOS DE CHUMBO

Em um relatório que o jesuíta Luciano Mendes de Almeida⁹⁰ pedia aos membros do CEAS para definirem a “conveniência” de sua atuação, os inicianos do *Centro Social* responderam dessa forma:

Poderíamos dizer que a conveniência da atuação do CEAS é a necessidade de um centro propulsor, uma voz corajosa de denúncia das injustiças sociais e que propõe ações inovadoras e metas, a longo prazo, de uma mudança social que leve para um mundo mais fraterno. Neste tempo de excessiva ‘prudência’ eclesial, a voz do CEAS aparece mais útil ainda e muitos testemunhos de pessoas qualificadas confirmam nossa afirmação⁹¹.

Através dos Cadernos do CEAS, a instituição se tornou essa “voz corajosa” de denúncias contra o Governo militar. Pelos *Cadernos*, o CEAS criticou a violação dos direitos humanos, a restrição dos direitos individuais e o modelo econômico excludente defendido pelos militares. Os três primeiros cadernos saíram ao mesmo tempo em março de 1969, e

⁹⁰ Nesse momento, o jesuíta Luciano Mendes de Almeida estava percorrendo o Brasil com o intuito de tentar integrar as províncias e vice-províncias dos jesuítas para um trabalho mais organizado com relação ao setor social. Mais tarde, ele seria nomeado bispo auxiliar de São Paulo, e depois, arcebispo de Mariana. Foi, também, secretário-geral (1979-1986) e presidente (1987-1995) da CNBB. Sobre a atuação de Luciano Mendes, nesse período, na integração dos jesuítas ligados ao apostolado social: entrevistas com os padres Cláudio Perani. 20 jan. 2006 e Francisco Xavier Barturen, 9 out. 2006.

⁹¹ Esboço do relatório pedido pelo pe. Luciano. Grupo de Jesuítas e leigos com o nome de CEAS. 7 dez. 1973. Arquivo do CEAS.

abordavam a situação política do Brasil pós-AI-5. Esses três primeiros números criticavam os poderes extraordinários que o Poder Executivo conseguiu com esse Ato Institucional, analisavam a relação do Estado com a sociedade e defendiam a volta ao Regime democrático.

No caderno número 1 está reproduzido o documento da CNBB, *Declaração dos membros da Comissão Central da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil*, de 18 de fevereiro de 1969, que tinha sido entregue pelos bispos ao presidente da República. Neste texto, o episcopado apesar de defender uma “leal colaboração” com o Governo, demonstrava uma enorme preocupação com a situação do país após o AI-5, já que este Ato Institucional possibilitava arbitrariedades tais como “a violação dos direitos fundamentais” do cidadão e tornava “muito difícil o diálogo autêntico entre governantes e governados”. Por isso, os bispos apelavam “a todos os homens de boa vontade, principalmente aos atuais responsáveis pelo destino da nação” que “se leve a termo, quanto antes possível, a redemocratização do Regime”. (CONFERENCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1969, p. 2-6)

Os cadernos 2 e 3 são trabalhos feitos pelos próprios membros do CEAS. No caderno número 2, estava publicado o artigo *Colaboração Igreja-Governo*. O texto falava da tentativa dos militares e políticos de capitalizarem o prestígio da Igreja Católica para eles mesmos, mediante a utilização de referências de documentos pontifícios em suas falas e procurando o apoio dos bispos para seus projetos. O documento advertia das pressões do Governo contra as posições críticas do episcopado com relação à realidade política e social brasileira no período, fazia referência também à tentativa de limitar a ação da Igreja na esfera do “estritamente espiritual”. Os membros do CEAS lembravam da autonomia da Igreja Católica para defender posições políticas na ordem temporal “mesmo que esta atuação implique denúncia e não-conformismo declarado” pelos poderosos e conclamavam a Igreja a não se calar, pois:

A missão da Igreja de fato é a vida espiritual dos homens, mas esta vida não é algo abstrato, separado da vida terrena, algo que nos faça viver num

outro mundo. Vida espiritual ou vida de fé significa a nossa vida terrena aberta aos valores supremos, escatológicos, transcendentos, mas é sempre esta realidade humana, vivida nesta terra, assumida toda a problemática temporal e levando-a a realização definitiva na entrega a Cristo. A fé não aliena; ao contrário, engaja o homem na **realização do Reino de Deus** que inicia aqui **na Terra** e assume todos os valores terrestres. (CEAS, 1969a, p. 2-15, grifo no original)

No Caderno 3 estava contido o texto *Poderes de exceção e Redemocratização*. Nele, os integrantes do CEAS sinalizavam contra o perigo dos poderes estarem concentrados nas mãos dos militares. Eles criticavam o Governo por ter criado um “Estado forte”, posto que o Executivo detinha funções dos poderes Legislativo e Judiciário. Avisavam que uma política baseada em poderes altamente centralizados nas mãos de poucos criava obstáculos para um clima de confiança e colaboração entre o governo e os governados, já que, “o Estado tende a reduzir-se ao poder, a um poder que se autodefende contra quem deveria servir”, e dessa maneira, o Estado tende a considerar-se fonte e origem de todos os direitos e “critério último de uma autoridade que, fundamentalmente, pertence ao povo”. Alertavam que com o AI-5: “A porta para arbitrariedades e abusos está, portanto, aberta”.

Eles afirmavam que os militares não admitiam contestação de nenhuma forma e tentavam eliminar o pluralismo político na sociedade restringindo a liberdade de expressão com a censura à imprensa. Os membros do CEAS definiram essa posição do Governo como “semente de Totalitarismo”. No texto, eles ironizavam a postura do Governo militar que apesar de cada vez mais limitar as atividades políticas e cercar as liberdades individuais continuavam “afirmando uma democracia que ridiculariza a nação brasileira diante da opinião mundial”. Utilizando um trecho do discurso do general-presidente Costa e Silva, sintetizavam a atuação dos militares naquele momento: “A mais traiçoeira manobra

dos sistemas totalitários consiste em se fazer parecerem democráticos para mais eficientemente destruir a democracia”. (CEAS, 1969b, p.2-15)

Esses cadernos tiveram uma repercussão muito grande nas esquerdas baianas⁹². Nesses três exemplares já demonstravam como seria a posição do Centro de Estudos e Ação Social com relação ao Regime militar. Os Cadernos do CEAS nasceram como uma forma da instituição poder analisar a realidade sócio-política do Brasil naquele momento, e entender as transformações que o país passava em um período de crescimento acelerado da economia. Entretanto, surgiram, também, como uma maneira de reagir aos militares, conforme afirmação do leigo Joviniano Neto, os *Cadernos* “por terem surgido no período ditatorial, foram muito orientados pela luta contra o regime autoritário, utilizando a força das idéias”. (25 ANOS..., 1994, p. 15)

Nos seus textos, os membros do CEAS procuraram mostrar um Brasil diferente do que era construído pela propaganda do Regime, interpretando as mudanças pelas quais o país passava com a modernização promovida pelos militares e criticando o modelo econômico adotado no país. Os membros do CEAS também publicaram nos *Cadernos*, vários documentos que atacavam o Governo militar, denunciando o caráter autoritário do Regime e a violação dos direitos humanos e que por causa da censura não poderiam ser publicados na grande Imprensa.

No caderno 9-10, estava contido o *Manifesto do clero da arquidiocese de São Luis do Maranhão*, onde os signatários manifestavam suas preocupações com a situação brasileira. Apesar de constatarem certo dinamismo na economia local e um desenvolvimento industrial no estado, eles sentiam a necessidade de destacar que para os camponeses a situação piorou. Eles eram vítimas da opressão de poderosos que “os impedem de usufruir os direitos do homem, proclamados pelo Evangelho e ga-

⁹² Os textos dos membros do CEAS dos números 2 e 3 foram reproduzidos na revista SEDOC – Serviço de Documentação, v. 2, n. 1, p. 39-59, jul. 1969. O texto Poderes de exceção e Redemocratização foi republicado nos Cadernos do CEAS 9-10 atendendo aos vários pedidos feitos a Equipe de Redação.

rantidos pela Constituição Brasileira”. E denunciavam: “Fato dos mais revoltantes é a constatação de que, em muitos pontos do interior do Estado, o organismo policial de defesa dos direitos humanos é transformado em instrumento de opressão em favor de lideranças políticas”. (MANIFESTO..., 1970, p. 56-57)

Nesse mesmo número estava contida uma denúncia do episcopado do Ceará, Piauí e Maranhão contra a prisão dos padres José Antônio de Magalhães Monteiro e Xavier Giles de Maupeou d’Ableiges que foram acusados pela Polícia Federal de atividades subversivas. Nesse documento, os bispos acusavam os policiais de terem torturado o padre José Antonio, e descrevem os suplícios sofridos pelo sacerdote que “foi amarrado nos punhos e nos pés, pendurado num pau que ia de uma janela a uma mesa. Aí ficou cerca de duas horas e desse modo iníquo foi ultrajado”. Em outro momento, avisavam os bispos, o sacerdote foi submetido durante cerca de três horas a “pontapés, puxões de cabelo, bofetadas no rosto, pés no abdome, tudo isto com o objetivo de fazê-lo confessar crimes de que é acusado”. Os policiais chegaram a fingir que iria queimá-lo, então, “depois de tanto suplício, sem mais domínio de si mesmo, o padre assinou tudo quanto lhe foi apresentado”. (NOTA..., 1970, p. 58-60)

Lendo os *Cadernos* deste período fica claro que os membros do CEAS utilizaram como *estratégia política* criticar a violação dos direitos humanos e o problema da tortura respaldando-se nos documentos da hierarquia católica. Em outras palavras, ao invés deles mesmos afirmarem que os militares torturavam, faziam isso através dos documentos produzidos pelos membros da cúpula da Igreja como uma forma de se protegerem. Durante os *Anos de Chumbo*, os textos mais incisivos na crítica da violação dos direitos humanos, que apareceram nos *Cadernos*, foram os produzidos pelos bispos católicos⁹³.

⁹³ Obviamente que a escolha de um documento para ser publicado nos Cadernos do CEAS não era feita de forma inocente, tinha uma intencionalidade política clara. Tanto que os bispos que mais tiveram espaço nos Cadernos, nesse momento, foram D. Pedro Casaldáliga e D. Helder Câmara, dois críticos públicos do Regime militar.

No caderno 26, estavam transcritos os documentos dos bispos Dom Pedro Casaldáliga e Dom Tomás Balduino que falavam do julgamento e da condenação pela Justiça militar de Mato Grosso, do missionário francês Francisco Jentel, que trabalhava com camponeses nesse estado. No seu manifesto, D. Casaldáliga, bispo da prelazia de São Felix do Araguaia, avisava que o padre Jentel foi “condenado a dez anos de prisão, depois de quase ano e meio de farsa processual” pelo seu trabalho ao lado dos oprimidos. Descrevia nesse documento vários momentos de brutalidade de policiais contra o povo, e era pela defesa deste, afirma o bispo, que os membros da Igreja Católica estavam sendo “perseguidos, caluniados, controlados, presos”. Mesmo assim, avisava que iria continuar seu trabalho e pedia, no final do documento, a todos que apoiavam o compromisso da Igreja com o povo que orassem: “porque acreditamos sinceramente que são bem-aventurados aqueles que sofrem perseguição por causa da justiça”. (OPERAÇÃO..., 1973, p. 57-64) Por ter publicado esse manifesto, o coordenador do CEAS, Cláudio Perani foi intimado a comparecer à sede da Polícia Federal para dar explicações.

No momento em que o Centro de Estudos e Ação Social publicava essas denúncias contra o Regime na sua revista, acabava dando uma visibilidade nacional (e também internacional)⁹⁴ aos fatos denunciados. Os textos produzidos pelo clero que atacavam as arbitrariedades do Governo dificilmente encontrariam outros espaços para serem publicados por causa da censura aos Meios de Comunicação, ficando com isso restrita a sua divulgação. Entretanto, o *Centro Social* não publicou apenas documentos da Igreja Católica denunciando as arbitrariedades do Regime nos *Cadernos*, também foram publicados documentos das esquerdas de forma geral.

No caderno 15, estão contidos dois documentos de universitários da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal da Bahia pedindo solidariedade contra a ameaça de expulsão da universidade e cas-

⁹⁴ Os Cadernos do CEAS tinham assinantes também no exterior. Porém, nos relatórios da Equipe de Redação geralmente não colocavam a nacionalidade de origem dos assinantes fora do país.

sação por 3 anos do direito de estudar do aluno José Sérgio Gabrielli que estava a apenas 25 dias da conclusão do curso. O estudante e ex-presidente do Diretório Central dos Estudantes (DCE) estava sendo julgado com base no decreto-lei 477⁹⁵ e, segundo o manifesto, o motivo era “a existência de uma acusação alheia à vida universitária”. Os membros do CEAS diziam que esse episódio mostrava “a incongruência de certas normas, que não podem mais ter um valor de lei, quando vão contra direitos da consciência humana”. (DECRETO 477, 1971, p. 59-61)

Porém, além do cerceamento das liberdades e da violação dos direitos humanos, os membros do CEAS criticavam também fortemente a política econômica adotada pelos militares. Nesse momento, o Brasil vivia o seu “milagre” na economia devido ao crescimento acelerado do país. Aproveitando-se de uma conjuntura internacional favorável e de investimentos do capital estrangeiro, o Brasil teve um desenvolvimento industrial surpreendente e uma participação maior no comércio internacional. (PRADO; EARP, 2003, p. 222-228) A economia brasileira cresceu rapidamente e os militares construíram um moderno sistema de telecomunicações que integrou quase todo o país. Depois desse período, o Brasil “tornara-se a décima economia mundial, oitava do Ocidente, primeira do hemisfério sul”. (GASPARI, 2002, p. 208) Entretanto, esse desenvolvimento não foi conjugado com uma busca pela equidade social, muito pelo contrário, só fez ampliar as desigualdades. Essa era a principal crítica contida nos *Cadernos* com relação ao modelo econômico brasileiro.

No caderno 21, de outubro de 1972, o CEAS iria demonstrar as fragilidades e os problemas do “milagre brasileiro”, utilizando os dados oficiais publicados no censo demográfico de 1970. Nesse número, os membros da instituição teciam críticas incisivas ao modelo econômico do Regime. Comentavam que “os recenseadores tiveram a cara-de-pau” de ainda perguntar a alguns entrevistados: “Quanto ganha você meu irmão?”. E sarcasticamente eles afirmavam: “E o irmão, na hora, parece

⁹⁵ Promulgado em 26 de fevereiro de 1969, esse decreto determinava entre outras coisas, a demissão ou dispensa de professor por cinco anos e para os alunos, o desligamento ou proibição de matrícula em instituição de ensino pelo prazo de três anos se fossem pegos em “manifestações políticas”.

não se ter lembrado com muita clareza do milagre brasileiro”. De acordo com os dados do Censo vinha “a constatação global de que as disparidades de renda se aprofundaram na década de 1960 a 1970”. Com os dados apresentados pelo IBGE ficava clara a ampliação das desigualdades sociais, ou seja, “muitos ganham pouco, poucos ganham muito. Mas o Brasil progride”.

Eles também analisavam as desigualdades sociais com uma perspectiva regional. Apesar de pequenos setores na região Norte e Nordeste gozarem “dos altos rendimentos dos extratos superiores do Rio e de São Paulo”, os estados do Nordeste continuavam tendo “mais de cinquenta por cento dos trabalhadores na faixa ínfima de rendimentos mensais”. O que eles observaram que não havia exceção para nenhuma região brasileira era em relação à concentração de renda, visto que “em todas as regiões, quando comparamos 1970 com 1960, constatamos um agravamento das disparidades entre as classes. [...] É a superfície do nosso desenvolvimento”. (CEAS, 1972b, p.1-37)

A partir de meado da década de 1960, a Bahia passou por um crescimento econômico devido aos investimentos feitos pelo Governo Federal. A instalação do Centro Industrial de Aratu (CIA) e o Complexo Petroquímico de Camaçari (COPEC) promoveram um crescimento acelerado para o estado. (BAHIA, 1978, p. 20-22) Contudo, como aconteceu a nível nacional, o desenvolvimento econômico na Bahia não estava conjugado com um desenvolvimento social da população. Isso ficava claro na análise feita da Bahia, no final da década de 60, pelos jesuítas do CEAS para o *Survey* da vice-província:

Em síntese, o **setor social** constitui para a Igreja um dos apelos mais urgentes, pois, de regra geral na Bahia o desenvolvimento econômico caminha muito mais rapidamente do que o desenvolvimento social e humano, aumentando a marginalização das massas rurais e urbanas.⁹⁶

⁹⁶ Survey: relatórios finais – Vice-Província da Bahia s.j. 1969. Grifo no original. Arquivo do COHIBA – Residência dos Padres.

O Centro de Estudos e Ação Social era (e é) uma instituição que tinha (e tem) como objetivo principal a luta pela promoção humana. Para os membros desse Centro, o Regime militar era um empecilho ao seu objetivo, pois desde que os militares assumiram o poder, as condições de vida da maioria da população tinham piorado, sejam por causa da restrição às liberdades e da violação dos direitos humanos ou por causa de um modelo econômico que enriquecia poucos, deixando a grande maioria da população em situação de pobreza. Por isso, para que o objetivo central do CEAS fosse alcançado (a promoção humana), era condição *sine qua non* o fim da ditadura militar.

UMA IGREJA A CAMINHO DO POVO: A APREENSÃO DO CADERNO 27

Por que o CEAS nunca foi invadido pelos militares? Esta é uma questão que tem de ser formulada e respondida quando se olha a trajetória percorrida pelo CEAS na oposição a ditadura militar. Essa pergunta foi feita a todos os membros que foram entrevistados. As hipóteses levantadas⁹⁷ por eles seguiram a mesma direção. Para Luis Antonio Amorim de Aguiar, se o CEAS não fosse “uma instituição ligada à Igreja Católica, aquilo tinha sido fechado”. Ele também fez questão de ressaltar o contacto do CEAS com o prelado da diocese de Salvador: “Nós tínhamos a bênção protetora de um Cardeal conservador e íntimo da ditadura”⁹⁸. As respostas dos outros membros ressaltaram um desses aspectos. Queria levantar uma outra hipótese para complementar com as que foram colocadas pelos entrevistados.

Em 8 de agosto de 1968, a polícia militar baiana invadia o Mosteiro de São Bento para prender estudantes que o abade D. Timóteo Amoroso Anastácio estava protegendo após uma manifestação estudantil. Essa

⁹⁷ Lembrando que permanecendo os arquivos da polícia política na Bahia indisponíveis aos pesquisadores, para essa pergunta só se podem ser construídas hipóteses.

⁹⁸ Entrevista com Luis Antonio Amorim de Aguiar, 25 nov. 2006.

invasão ao Mosteiro causou uma indignação muito forte em vários setores da sociedade baiana. Os policiais que invadiram o Mosteiro ficaram conhecidos como os “novos holandeses”, pois, antes desse episódio, o Mosteiro de São Bento só tinha sido invadido pelos holandeses no século XVII⁹⁹.

Então, para os militares invadirem outra instituição católica em Salvador, sem um bom motivo, era criar um conflito muito sério com a Igreja local. Não se deve esquecer que o *esprit de corps* dentro dessa instituição é muito forte. E como indicou Luis Antônio Amorim de Aguiar, os dois Cardeais que comandaram a diocese de Salvador desde o AI-5 (D. Eugênio Sales e depois D. Avelar Brandão), mantiveram sempre uma porta aberta para o diálogo com os militares, mesmo no período mais tenso das relações entre a Igreja Católica e o Estado. Tanto D. Eugênio quanto D. Avelar evitavam fazer críticas públicas ao Regime como outros membros do episcopado faziam e tinham o apreço de alguns setores das Forças Armadas¹⁰⁰.

Apesar dos militares nunca terem invadido o CEAS, era evidente que eles estavam vigiando a instituição, e os próprios membros sabiam disso. O padre Cláudio Perani relatou dois acontecimentos que não deixavam dúvidas sobre isto. Certa vez, ele foi fazer uma ligação e quando colocou o telefone no ouvido escutou: “Alô, aqui [é da] IIª Seção”, depois o telefone ficou mudo. Por esse erro, os membros do CEAS tiveram a certeza que estavam com o telefone grampeado (a IIª Seção do Comando Geral do Exército era onde funcionava o DOI-CODI em Salvador)¹⁰¹. Outra ocasião diz respeito às correspondências que chegavam ao CEAS. Os militares sempre interceptavam as cartas que iam para a instituição para ter conhecimento do seu conteúdo, depois enviavam

⁹⁹ O abade do Mosteiro de São Bento, em Salvador, foi um dos principais representantes da Igreja Católica na resistência à ditadura militar na Bahia. Sobre a atuação dele durante o período e sobre a invasão ao Mosteiro, ver Joviniano Carvalho Neto (1996) e Eduardo Diogo Tavares (1995).

¹⁰⁰ Para a tentativa de diálogo de D. Eugênio Sales com os militares, ver Kenneth P. Serbin (2001). No capítulo 4 deste trabalho será detalhada a relação de D. Avelar com os militares.

¹⁰¹ Essa mesma história foi relatada na entrevista com Luis Antonio Amorim de Aguiar. 25 nov. 2006.

todas juntas. Porém, um dia, por engano, as cartas que eram endereçadas ao CEAS foram entregues no Mosteiro de São Bento, e as do Mosteiro entregues no CEAS. Cláudio Perani teve que ir ao Mosteiro para trocar as correspondências¹⁰². Esses fatos mostravam como agentes do Estado violavam o direito ao sigilo telefônico e ao da correspondência sem o menor problema durante o Regime militar.

O conflito maior do CEAS com os militares por causa dos *Cadernos* se deu em 1973, com a publicação do número 27 intitulado *Uma Igreja a caminho do povo*. Nesse caderno estava reproduzido na íntegra os manifestos *Eu ouvi os clamores do meu povo*, documento assinado pelos Superiores e bispos do Nordeste e *Marginalização de um povo*, documento assinado pelos bispos do Centro-Oeste; além de um pronunciamento de D. Paulo Evaristo Arns, arcebispo de São Paulo, feito em 5 de maio de 1973, intitulado *São Paulo, Capital do trabalho, chamada a ser Modelo de Justiça*. Antes de analisar o conteúdo deste caderno, torna-se necessário sabermos como estes documentos foram pensados para vermos como setores da Igreja Católica, a nível nacional, estavam se articulando para resistir aos militares.

No início da década de 1970, existiu um grupo de padres, bispos e leigos que se reunia para pensar que tipo de ação pastoral a Igreja Católica tinha que desenvolver durante o Regime militar. Esse grupo se colocava à margem da CNBB. Fazia parte deste grupo D. Tomás Balduino; D. Antonio Frago; D. Pedro Casaldáliga; D. Timóteo Amoroso; o padre Agostinho Pretto, da Ação Católica Operária (ACO); Ivo Poletto, que se tornaria o primeiro secretário da Comissão Pastoral da Terra (CPT); entre outros. Em janeiro de 1973, D. Tomás Balduino com sua equipe percorreu várias capitais para pensar, de forma coletiva, uma maneira de responder ao endurecimento da ditadura. Em Salvador, alguns encontros deste grupo ocorreram no CEAS¹⁰³.

¹⁰² Entrevista com padre Cláudio Perani. 20 jan. 2006.

¹⁰³ Não existe nenhum trabalho acadêmico a respeito deste grupo. Tomei conhecimento destas reuniões através da entrevista com Cláudio Perani. De todo modo, existe uma breve passagem sobre este Grupo no livro publicado pelo Instituto Nacional de Pastoral (1994, p. 132).

A partir desta iniciativa foi que surgiu a idéia de publicar três documentos: um sobre a situação das classes populares no Nordeste, outro sobre a situação camponesa do Centro-Oeste e mais um, em São Paulo, sobre a questão operária. Todos os três deveriam ser lançados no mesmo dia, no 25º aniversário da “Declaração Universal dos Direitos do Homem” da Organização das Nações Unidas. O documento do Nordeste ficou sob a responsabilidade de um grupo de Recife, liderado pelo padre Humberto Plumm que tinha o apoio de D. Helder Câmara e de um grupo de Salvador formado pelos membros do CEAS, do Mosteiro de São Bento e do grupo *Moisés*¹⁰⁴. Depois deste trabalho concluído, começou-se a busca pelas dioceses do Nordeste para que os Superiores e bispos assinassem o manifesto. Muitos se recusaram a assinar o documento, inclusive o arcebispo de Salvador, D. Avelar Brandão Vilela, como afirmou Cláudio Perani na entrevista ao autor.

Os provinciais dos jesuítas da Bahia, Tarcísio Botturi e o de Recife, Hindenburgo Santana assinaram o manifesto junto com o abade D. Timóteo Amoroso e o arcebispo D. Helder Câmara. Além deles, mais 14 religiosos (entre bispos e provinciais) assinaram o documento. Depois das assinaturas dos bispos e Superiores, o documento que foi intitulado *Eu ouvi os clamores do meu povo* foi levado ao Mosteiro de São Bento para ser impresso na gráfica beneditina. Porém, os militares ficaram sabendo da existência deste documento antes dele ser lançado. Como demonstraram os jornalistas Paloma Varón e Francisco Cláudio, antes do lançamento do manifesto que estava previsto para 6 de maio de 1973, a imprensa já estava recebendo o aviso de que era proibida a sua divulgação desde o dia 2 de maio. (VARÓN; CLAÚDIO, 2001, p. 36) No dia previsto, apenas o documento de São Paulo não ficou pronto para o lançamento, sendo substituído por um pronunciamento feito no dia anterior, na rádio *9 de julho*, por D. Paulo Evaristo Arns.

¹⁰⁴ O grupo *Moisés* era formado por padres e leigos que se reuniam para se organizarem e promoverem uma resistência aos militares. Os membros do CEAS que fizeram parte desse grupo foram os jesuítas Cláudio Perani, Andrés Mato e Gianfranco Confalonieri e os leigos Joviniano Neto e José Crisóstomo. Sobre a história do grupo *Moisés*, ver Paloma Varón e Francisco Cláudio (2001).

No documento *Eu ouvi os clamores do meu povo*, setores da Igreja do nordeste denunciavam a situação de penúria que passava a maioria da população dessa região. Eles demonstravam isso utilizando os dados oficiais da SUDENE e do Censo do IBGE de 1970. Lembavam que a fome assumia nessa região “características epidemiológicas” e afirmavam que “o subdesenvolvimento continua sendo a nota característica mais importante do Nordeste”. Criticavam o “milagre brasileiro” por ter aumentado a concentração de renda no país, defendiam a “propriedade social dos meios de produção” e expressavam uma crítica incisiva aos militares com relação à violação dos direitos humanos. O *Eu ouvi os Clamores do meu povo*, “o documento mais radical que uma força política não clandestina jamais ousara publicar desde 1964” (ALVES, M., 1979, p. 257), denunciava:

A inviolabilidade do lar, o “habeas Corpus”, o sigilo da correspondência, as liberdades de imprensa, de reunião e de livre expressão do pensamento, são direitos que foram subtraídos ao povo. A liberdade sindical e o direito de greve foram arrebatados à classe operária.

Para conter resistências a tais condições de opressão e injustiça, a violação desses direitos humanos é excedida por atos de violência ainda maior. O **terrorismo oficial** instituiu o controle através da espionagem interna e da polícia secreta recorrendo com frequência à tortura e ao assassinato. (EU..., 1973, grifo nosso)

O manifesto assinado pelos bispos do Centro-Oeste foi denominado *Marginalização de um povo* e também estava proibido de ser mencionado pela imprensa nacional. (MARCONI, 1980, p. 257) Esse documento que foi feito pela Igreja Católica do Centro-Oeste teve uma repercussão imensa e também foi influenciado pelo CEAS. Diferentemente do manifesto da Igreja do Nordeste, em que o CEAS teve uma participação direta na construção do próprio documento, no manifesto da Igreja do Centro-Oeste, o CEAS teve uma influência indireta. Esse documen-

to é muito baseado nos textos dos Cadernos do CEAS,¹⁰⁵ demonstrando, assim, que os *Cadernos* já tinham se tornado, nesse momento, uma referência teórica para a Esquerda Católica no Brasil.

Nesse documento foi utilizada uma linguagem mais coloquial que no documento do Nordeste. Os membros da Igreja Católica criticavam a pobreza em que viviam os camponeses da região. Afirmavam que ao povo era negado os seus direitos e quando se procurava esclarecer os lavradores, taxava-se logo este trabalho de “subversão”. No manifesto era criticada a estrutura fundiária no Brasil, defendendo-se uma Reforma Agrária imediata. E propunha como solução para o problema da miséria, a superação da propriedade privada dos Meios de Produção, pois, “é preciso vencer o capitalismo. É ele o mal maior, o pecado acumulado, a raiz estragada, a árvore que produz esses frutos que nós conhecemos: a pobreza, a fome, a doença, a morte da grande maioria”. (MARGINALIZAÇÃO..., 1973)

Esses documentos tiveram uma grande repercussão internacional, porém, no Brasil, por causa da censura, seu impacto foi restrito. Por isso, os membros do *Centro Social* resolveram publicar os dois manifestos, junto com a alocução de D. Paulo Evaristo Arns, no caderno 27, de outubro de 1973. A publicação desses documentos foi um exemplo claro de afronta aos militares e coragem feitos pelos membros do CEAS, pois, como vimos, esses manifestos estavam proibidos de serem publicados; mesmo assim, o CEAS resolveu incorporá-los na sua revista. Porém, essa *afronta* teria um preço a ser pago.

Quando o CEAS começou a enviar os exemplares do caderno 27 para os assinantes, eles foram apreendidos pela Polícia Federal nos Correios. Esse número foi proibido de ser vendido pela instituição. O Centro de Estudos e Ação Social sofreu a ameaça de ser proibida a publicação dos *Cadernos*. O coordenador do CEAS, Cláudio Perani foi resolver o impasse na sede da Polícia Federal e a solução proposta foi que a partir do próximo número, um exemplar tinha que ser sempre enviado para a Polícia.

¹⁰⁵ Para se ter uma idéia da influência dos Cadernos nesse documento, das 82 notas de rodapé 21 são referentes a textos dos Cadernos do CEAS.

Porém, inicialmente além dos cadernos do CEAS serem enviados à Polícia Federal, o CEAS ficou recebendo os chamados “bilhetinhos” da Censura Federal. Esses “bilhetinhos” eram censuras escritas enviadas à Imprensa, informando o que não poderia ser publicado pelos Meios de Comunicação. Foram encontradas nos arquivos do CEAS, 28 censuras por escrito que datam do final de 1973 até o final do ano de 1974. Nesse material estão demonstradas algumas das preocupações do Governo naquele momento.

Entre as censuras encontradas, existe uma que proíbe qualquer matéria ou propaganda paga sobre a peça teatral “Calabar” de Chico Buarque, outra diz que o noticiário sobre atividades estudantis “em qualquer área do território nacional” era também proibido. Existem censuras proibindo a divulgação de comentários sobre os indicados ao ministério pelo presidente Ernesto Geisel, sobre o padre Jentel ou “assunto a ele vinculado direta ou indiretamente”, ao manifesto do “grupo autêntico” do MDB, a captura e mortes de presidiários foragidos em Goiânia, à política salarial do governo, entre outros assuntos. Eles receberam uma censura que os proibiam de falar “sobre a suspensão da censura” atribuída a Golbery do Couto e Silva. E também constava a censura que foi emitida para quase todos os órgãos de Imprensa do país:

DE ORDEM SUPERIOR, REITERO TOTAL PROIBIÇÃO, POR TEMPO INDETERMINADO, QUALQUER MATÉRIA, ATRAVÉS [DOS] MEIOS DE COMUNICAÇÃO SOCIAL, ESCRITO, FALADO E TELEVISADO, SOBRE **DOM HELDER CÂMARA**¹⁰⁶.

Mesmo depois que os Cadernos do CEAS começaram a ter de ser enviados a Polícia Federal, continuou a publicação de artigos e textos que criticavam fortemente o Governo militar. Porém, os documentos que criticavam mais explicitamente a violação dos direitos humanos e o

¹⁰⁶ Censuras Federais. Grifo no original. Arquivo do CEAS.

problema da tortura foram inicialmente suspensos. Mas, ainda durante a segunda metade da década de 1970, o CEAS voltaria a criticar o Governo por causa da tortura e da violação dos direitos humanos (porém, agora o país estava sob a liberalização política promovida pelo general Ernesto Geisel). Nos *Cadernos* se mantiveram sempre uma postura muito crítica ao Regime militar.

O caderno 28 foi todo dedicado à Amazônia. Essa região estava passando sob o impacto de grandes transformações naquele período. No artigo *A Amazônia e o Nordeste*, criticava-se o Plano de Integração Nacional (PIN) do Governo Federal que tinha como objetivo criar uma série de infra-estruturas no Nordeste e Amazônia no período de 1970 a 1974. Os defensores desse plano pretendiam povoar a Amazônia aproveitando-se dos trabalhadores nordestinos que seriam emigrados para a região amazônica que era pouco povoada. Porém, segundo os membros do CEAS, “o Nordeste e a Amazônia já conheceram esse tipo de intercâmbio de populações” e “acabaram sempre num completo fracasso”, pois essa integração não era feita para os homens, mas sim para o Capital. (CEAS, 1973a)

No texto *O sentido político da Transamazônica*, eles analisavam a construção da Transamazônica e foram enfáticos em derrubar a versão do Governo Federal de que a construção dessa rodovia teria um sentido de integrar a região amazônica ao resto do Brasil. Eles afirmavam que a Transamazônica não passava de “um símbolo” que exerceria “um forte poder emocional” pela idéia de integração nacional, servindo assim para o Governo aumentar sua popularidade. E finalizavam o texto concluindo:

A Transamazônica faz parte de uma política mais geral que consiste em ocultar as divisões, as lutas e as grandes disparidades que existem no país, entre as diferentes classes, dando a todos a impressão de uma certa participação no desenvolvimento nacional, sem ferir os interesses dos privilegiados. (CEAS, 1973d)

Lendo os *Cadernos* percebemos que, mesmo depois de terem sido obrigados a serem enviados à Polícia Federal, continuaram sendo feitas críticas contundentes ao Governo nas questões políticas, sociais e econômicas. Os próprios membros reconheceram que a Censura não foi intensa contra os textos produzidos nos Cadernos do CEAS. Uma das explicações para isso, talvez seja o fato de os *Cadernos* terem uma linguagem mais acadêmica, atingindo um público mais reduzido (geralmente formado por intelectuais, religiosos, professores, universitários, agentes de base e profissionais liberais)¹⁰⁷. Porém, os setores que liam os Cadernos do CEAS eram formadores de opinião e tinham uma grande influência e representação junto à sociedade civil. Evidentemente, que isso desagradava aos militares.

A TENTATIVA DE EXPULSÃO DOS PADRES CLÁUDIO PERANI E ANDRÉS MATO

Quando o general Ernesto Geisel assumiu a presidência da República em 15 de março de 1974, começou o processo conhecido como “distensão”. Geisel pretendia promover uma liberalização gradual do Regime militar depois do período autoritário do governo Médici. O general-presidente desejava aumentar lentamente o espaço de participação política de alguns setores da sociedade, porém, sem prejudicar o controle exercido pelos militares nesse processo. E como defendiam os partidários do Governo essa distensão tinha que ser “lenta, gradual e segura”.

Ernesto Geisel teve de enfrentar a oposição de setores militares que não concordavam com a distensão feita pelo presidente. Geisel também endureceu contra a oposição civil que lutava por uma maior participação política e por maior liberdade. Em várias ocasiões, ele usou os poderes excepcionais que o AI-5 lhe outorgava. Em certos momentos,

¹⁰⁷ Em 1973, os Cadernos do CEAS tinham uma tiragem de 2000 exemplares para cada número. Relatório de Atividades. 1973. Arquivo do CEAS.

ele parecia retroceder no processo que ele mesmo ajudara a criar. Segundo o jornalista Elio Gaspari (2004, p. 35), “esses sinais contraditórios refletiam o tipo de controle que Geisel procurava manter sobre o processo político”. Colocando-se como árbitro do processo da transição, Geisel “queria a distensão desde que tivesse a prerrogativa de dizer qual, como e quando”.

Os membros do CEAS se mostraram sempre críticos a essa distensão construída por Ernesto Geisel. Em 1974, eles comentavam a atitude de “aparente diálogo” que o Governo queria promover com a Igreja Católica no editorial *Igreja e Estado: Os primeiros sinais de paz?* Nesse texto, eles relatavam encontros e reuniões entre as cúpulas das duas instituições. Mesmo antes da posse de Geisel, seu braço-direito, o general Golbery do Couto e Silva já tinha se encontrado com alguns bispos. Porém, os membros do CEAS afirmavam que apesar dos contactos entre as várias autoridades: “não podemos alimentar esperanças”. Alertavam que apesar da prometida liberalização do Regime, prisões e censuras continuavam, por isso, “o único e verdadeiro caminho ao diálogo deve ser o da solidariedade ativa com as classes mais pobres”. (CEAS, 1974, p. 1-3)

Os integrantes do CEAS não acreditavam no diálogo com os militares (e nem pretendiam). Eles aproveitaram o momento de liberalização do Regime militar para apoiar a organização dos vários segmentos das esquerdas e dos Movimentos Sociais para pressionarem o Governo para que se concretizasse uma efetiva redemocratização do país o mais rápido possível.

No editorial *Ano Santo, Caminho de Reconciliação*, de 1975, o CEAS fazia uma defesa em favor de uma anistia aos presos políticos. Criticava a postura do Governo de afirmar que no país não existiam *presos políticos*, mas sim, *subversivos*. Eles afirmavam que os prisioneiros políticos existiam, e que “às vezes, desaparecem e as próprias autoridades judiciárias se embarçam na explicação do desaparecimento”. Então, eles defendiam uma anistia. Porém, esse ato só teria significado se fosse um passo efetivo para o caminho de um Regime democrático com a participação ativa do povo, pois:

A concessão da anistia implica em mudanças no ambiente político. Na aceitação, por exemplo, de que idéias só se vencem com idéias [...] Anistia só leva à reconciliação se implicar aceitação de maior debate e participação. Na verdade, ao solicitarmos a anistia, não estamos pedindo apenas liberdade para alguns brasileiros, mas **liberdade para todos** os brasileiros. (CEAS, 1975, grifo no original)

Apesar da liberalização do Regime, o clima de insegurança era muito grande naquele momento. A violência contra a oposição ainda era a tônica dos setores da repressão. No período de 1975-76, as forças da repressão começaram uma perseguição aos membros do PCB e PC do B. Operações de busca e prisões ocorreram em várias cidades do país. Dessas operações culminou no assassinato do jornalista Vladimir Herzog, no 2º Exército, em São Paulo, onde morreria alguns meses depois, o operário Manuel Fiel Filho. Em dezembro de 1976, ocorreria o “Massacre da Lapa”, quando militantes do PC do B foram mortos pelos militares. Nesse mesmo ano foram enviadas uma bomba que explodiu no edifício da Associação Brasileira de Imprensa (ABI) e outra que não chegou a ser detonada, foi encontrada na sede da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB). (SILVA, 2003, p. 264-266)

Esses acontecimentos descritos demonstravam que o terrorismo contra setores civis organizados de oposição ainda estava muito presente. Nesse momento histórico, o Movimento Estudantil baiano começava a se reorganizar e a pressionar por melhorias no ensino e por maior liberdade. Em 1975, ocorreu uma greve de grande proporção na UFBA que quase parou a universidade por completo. Esta paralisação é considerada como a 1ª grande greve estudantil depois de 1968. Por essa greve, os estudantes foram ameaçados de expulsão baseado no Decreto-Lei 477. Um líder estudantil comentou como foi tratado o caso pelas autoridades: “As unidades da UFBA foram ocupadas por tropas do Exército [...] Muitos líderes tiveram que fugir de Salvador, pois passaram a ser

caçados pela repressão”. (BENEVIDES, 1999, p. 91) Esse relato demonstra que a violência contra as mobilizações civis não eram situações do passado.

Nesse momento de reorganização de setores da sociedade durante a ditadura militar, o CEAS também teve um papel muito importante. O *Centro Social* serviu como um local de aglutinação das esquerdas e dos trabalhadores que quisessem se organizar para pressionar a ditadura por maior liberdade ou para lutar por melhores condições de vida. Durante todo o período do Regime militar, o CEAS sempre cedeu a sua sede para reunião de vários segmentos civis. Porém, pelo menos desde 1977, até o meado da década de 1980, isso se tornou uma prática constante. Na sede da instituição ocorreram inúmeras reuniões feitas por dezenas de organizações. Desde o Comitê Brasileiro pela Anistia, o Trabalho Conjunto, a Comissão Pastoral da Terra, até grupos de bairros, metalúrgicos, trabalhadores rurais, professores universitários, estudantes, jornalistas entre muitos outros se reuniram no CEAS. Desde 1979, pelo menos ocorriam duas reuniões por semana na sede do *Centro Social* dos mais variados grupos de esquerda ou de trabalhadores¹⁰⁸.

Como disse uma líder estudantil que viria a fazer parte da instituição: “Várias reuniões do Movimento Estudantil que eram proibidas na universidade, a gente podia fazer dentro do CEAS”¹⁰⁹. O *Centro Social* também teve participação na fundação de partidos de oposição à ditadura¹¹⁰. Jorge Almeida, um dos fundadores do Partido dos Trabalhadores (PT) na Bahia e que nunca foi membro de *Centro Social*, afirmou que o CEAS deu um auxílio muito importante ao partido, no sentido em que algumas das reuniões para a fundação do PT ocorreram na sede da

¹⁰⁸ As reuniões desses vários grupos estão relatadas nos Boletins Informativos e Atividades do CEAS de 1977 a 1985. Arquivo do CEAS.

¹⁰⁹ Entrevista com Elsa Kraychete, 1 dez. 2006.

¹¹⁰ Em 1979, o Governo militar extinguiu os dois partidos existentes, a ARENA e o MDB, e possibilitou a criação de outros partidos.

¹¹¹ Entrevista com Jorge Almeida, 1º fev. 2007. Ele afirmou que por volta do ano de 1979, Luís Inácio da Silva, o Lula, veio a Salvador para tentar organizar a fundação do PT no Estado. E esta reunião ocorreu no CEAS.

instituição¹¹¹. Os documentos internos do CEAS demonstram que o PT foi o partido que mais utilizou a sede da instituição naquele período. No entanto, não se deve imaginar que com isso, o CEAS tivesse uma vinculação partidária com o Partido dos Trabalhadores, pois, o recém criado Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB) também se reuniu na sede do *Centro Social*.

No CEAS ocorreram encontros de grande importância para a organização das esquerdas, em nível nacional também. Em 1978, por exemplo, realizou-se no *Centro Social*, o “1º Encontro Nacional dos Movimentos de Anistia e Direitos Humanos” organizado pelos Comitês Brasileiros pela Anistia (CBAs), Movimento Feminino pela Anistia e Sociedades de Defesa dos Direitos Humanos. Esse encontro serviu para unificar os Comitês Brasileiros pela Anistia de cada estado e para criar uma coordenação nacional do Movimento¹¹². Cabe agora perguntar: o que explicaria isso? Por que esses vários setores da esquerda e dos Movimentos populares se reuniam na sede do CEAS?

Devemos lembrar como foi demonstrado anteriormente, que apesar da liberalização política promovida pelos militares, o clima de insegurança era muito grande. A repressão continuava sendo usada contra setores civis que se organizassem contra o Governo, seja para lutar por melhores condições de vida ou para lutar pela volta ao Regime democrático. As prisões e invasões eram rotineiras. Então, esses setores viam no CEAS, um *lugar seguro* contra a repressão dos militares. Evidente que durante uma ditadura, dificilmente existiria um lugar totalmente seguro. Porém, esses setores percebiam que a ligação orgânica do CEAS com a Igreja Católica oferecia uma maior proteção contra a ação dos militares do que em outros lugares. O fato é que durante o Regime militar, em momento algum, o CEAS foi invadido. Porém, isso não implica dizer que a repressão não fosse chegar a alguns dos seus membros.

No dia 28 de outubro de 1978, o jesuíta italiano Cláudio Perani estava voltando de uma viagem à Europa onde tinha participado de um

¹¹² Entrevista com Joviniano Neto. 24 out. 2006. Joviniano era o presidente do Comitê Brasileiro pela Anistia – Núcleo Bahia.

Encontro de Jesuítas na Itália. Quando chegou ao aeroporto internacional 2 de Julho, em Salvador, por volta das 5 horas e 30 minutos, foi impedido de deixar o local. Os policiais disseram que o nome dele constava em uma lista de 1500 pessoas proibidas de regressar ao Brasil. A Polícia Federal queria que Perani retornasse imediatamente para a Itália na mesma aeronave. Porém, segundo o jesuíta, o comandante do avião disse que não tinha condições naquele momento de retornar¹¹³. Então, o padre teve que ficar isolado na sala VIP do aeroporto. Nesse ínterim, ele conseguiu avisar da sua detenção a um inaciano que o esperava, que tratou logo de avisar a Ordem dos Jesuítas. O provincial ligou para D. Timóteo Amoroso e D. Avelar Brandão para informar do ocorrido e para pedir ajuda para uma solução do problema.

Quando ficou sabendo do acontecido, a atitude do Cardeal de Salvador foi enérgica. Imediatamente ligou para Brasília para entrar em contacto com o ministro da Justiça Armando Falcão. Mas, não conseguiu, uma vez que naquele momento, Falcão estava no Ceará. D. Avelar entrou em contacto, então, com o coronel Rubem Ludwig, assessor de imprensa da presidência da República. Mesmo sem nenhuma solução para o caso tomada, o Cardeal foi pessoalmente ao aeroporto para trazer Cláudio Perani. Nesse momento, já era preparada uma manifestação pelos integrantes do Trabalho Conjunto¹¹⁴, do movimento pela Anistia e de colégios religiosos. D. Avelar procurou no aeroporto o superintendente da Polícia Federal Hélio Romão para tentar solucionar o caso. Depois de cinco horas detido no aeroporto, o padre Perani pôde sair junto com D. Avelar. A Polícia Federal alegou, naquele momento, que tinha sido um “equivoco” a detenção do jesuíta, fruto de uma confusão nos nomes. (DETENÇÃO..., 1978, p. 3)

¹¹³ Entrevista com padre Cláudio Perani, 20 jan. 2006.

¹¹⁴ O “Trabalho Conjunto de Salvador” surgiu oficialmente em 1976. Era formado por várias entidades de profissionais liberais e membros ligados a Igreja Católica. Esse organismo buscava apoiar as associações de bairros e comunidades pobres na luta por melhores condições de vida e defendia a volta do país a um Regime democrático o quanto antes. O CEAS também chegou a integrar o Trabalho Conjunto. Ver Maria Victória Espiñeira (1997, p. 46-53).

Ao chegar à sede do CEAS e receber o apoio dos colegas, ele concedeu uma entrevista coletiva para comentar o caso. Cláudio Perani que estava no Brasil desde 1962 e que já tinha tido seu pedido de naturalização negado pelo Governo, afirmou-se surpreso: “Eu não sabia que havia alguma coisa contra mim.” Demonstrou que mesmo com a propaganda abertura política, vivia-se ainda um clima de medo no país, pois, “de repente não somos mais nós a resolvermos sobre nossas vidas. É um coronel, outras pessoas. Isso cria uma grande insegurança”, e conclui: “Eu tenho amigos importantes, mas fico imaginando o que ocorre com os operários e camponeses que enfrentam estas situações sem ninguém a olhar por eles. Foram horas angustiantes as que passei”. (D. AVELAR..., 1978, p. 3)

Alguns dias depois o departamento da Polícia Federal confirmou que havia realmente uma ordem do Ministério da Justiça no sentido de prender o jesuíta Cláudio Perani no aeroporto. Alertava que ele poderia ser expulso do país a qualquer momento. (FALCÃO..., 1978, p. 3) Mas com os contactos mantidos por D. Avelar Brandão, em Brasília, esse assunto foi encerrado. O padre Perani recebeu uma carta de apoio com dezenas de assinaturas (iniciada pela de D. Avelar) do secretariado Regional da CNBB encorajando-o: “Queremos dizer-lhe que estamos a seu lado” e pedia a ele para continuar buscando a “força que vem da palavra do Deus que liberta”¹¹⁵.

Menos de um ano após o ocorrido com Cláudio Perani, mais um inaciano do CEAS sofreria ameaça de expulsão. Dessa vez foi o jesuíta espanhol Manuel Andrés Mato. Quando o padre Andrés foi à superintendência da Polícia Federal para pegar um visto de saída do Brasil para viajar à Lima, no Peru, onde iria participar de um congresso dos jesuítas, tomou conhecimento de que tinha sido instaurado um inquérito visando sua expulsão do país. Imediatamente informou ao provincial dos jesuítas Dionísio Sciuchetti que logo tratou de entrar em contacto com D. Avelar Brandão e com a CNBB. Das negociações iniciais foi permitida a ida de Andrés ao encontro, com a certeza de que ele poderia

¹¹⁵ Carta da CNBB – Secretariado Regional Nordeste III. 10 nov.1978. Arquivo do CEAS.

retornar ao país para depor sobre o processo de expulsão contra ele no dia 2 de outubro. Um jornal chegou a afirmar que o processo de expulsão contra o jesuíta era “por práticas e ideologias perigosas”. (TRIBUNA DA BAHIA, 1979)

O inaciano Andrés Mato já tinha sofrido a repressão dos militares em outro momento. Ele chegou ao Brasil, em 1959, onde se ordenou padre em 1962. Ele lecionou na Universidade do Rio dos Sinos (UNISINOS) pertencente à Companhia de Jesus, no Rio Grande do Sul, no início da década de 60. A partir de 1967, começou a ensinar História do Pensamento Social Contemporâneo na Universidade de Brasília, e logo depois, passou a integrar o corpo docente do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento (IBRADES), o CIAS da província do Brasil Centro-Leste dos jesuítas, no Rio de Janeiro, em 1969.

Andrés estava no IBRADES, quando a instituição foi invadida pela primeira vez por militares e agentes do DOPS, no dia 28 de setembro de 1970. No momento da invasão, ele estava ministrando aula sobre “teoria marxista”, enquanto, os militares prendiam integrantes ligados à Juventude Operária Católica (JOC). Na segunda invasão ao instituto dos jesuítas, em 7 de outubro do mesmo ano, quando eles detiveram o secretário-geral da CNBB, D. Aloísio Lorscheider, vistoriaram o quarto do padre Andrés e de outros jesuítas, deixando sua biblioteca praticamente vazia¹¹⁶. Logo depois, ele foi interrogado pela Polícia Federal do Rio de Janeiro no inquérito JOC/IBRADES, mas liberado por falta de provas.¹¹⁷

Após esses acontecimentos ficou decidida a ida do padre Andrés para o Centro de Estudos e Ação Social. Mesmo no *Centro Social*, Andrés continuou sendo vigiado pelos militares. O coordenador Cláudio Perani afirmou, que em algumas ocasiões, em que ele foi convocado pelos mi-

¹¹⁶ As informações sobre a invasão do IBRADES, Relatório dos Acontecimentos. Instituto Brasileiro de Desenvolvimento - IBRADES. Arquivo Pessoal do Padre Andrés Mato. As invasões ocorridas na instituição estão relatadas também no livro organizado por Fernando Prandini, Victor Petrucci e Frei Romeu Dale. (1987, v. 3, p. 36-39)

¹¹⁷ Notícias – Boletim Semanal da CNBB. Ano I, nº40. 4 dez.1970. Arquivo Pessoal do Padre Andrés Mato.

litares para dar esclarecimentos sobre a atuação do CEAS, o assunto recaía sobre Andrés Mato. Certo dia, um comandante militar começou a ler conversas de Andrés ao telefone que tinham sido grampeadas. O comandante afirmava ao coordenador do CEAS que Andrés era comunista¹¹⁸.

No momento em que o CEAS tomou notícia do processo de expulsão contra o jesuíta, escreveu uma nota pública entregue a imprensa comentando o fato. Eles afirmavam que o caso do Padre Andrés “evidencia uma das restrições da anistia concedida pelo governo”, posto que além de “não reintegrar os que já foram punidos, como ainda se procura dar curso a processos dessa natureza”.¹¹⁹ O membro do CEAS, Joviniano Neto, cobrou uma posição definitiva dos militares: “o Governo tem que assumir uma posição. Ou deixar os padres pregarem o Evangelho de Cristo, ou dizer que a Bíblia é um livro subversivo”. (PADRE..., 1979, p. 2)

Com a intervenção de D. Avelar Brandão Vilela que entrou em contacto diretamente com o então ministro da Justiça, Petrônio Portella, foi encerrado o inquérito sobre a expulsão do jesuíta Andrés Mato¹²⁰. A expulsão do inaciano, em pleno início do governo de João Figueiredo poderia estremecer o relacionamento entre a Igreja Católica e o Estado naquele momento. Tanto no caso da tentativa de expulsão do padre Perani quanto na do padre Andrés foi fundamental a interferência do Cardeal de Salvador que teve uma atitude enérgica em defesa dos dois sacerdotes.

O CEAS já havia se tornado um ponto de referência na luta contra a ditadura militar no Brasil e durante o período que os militares estiveram no poder sempre os integrantes sofreram algum tipo de ameaça.

¹¹⁸ Entrevista com padre Cláudio Perani, 20 jan. 2006.

¹¹⁹ Nota padre ameaçado de expulsão apesar da Anistia. 24 set. 1979. Arquivo do CEAS.

¹²⁰ O próprio superintendente da Polícia Federal de Salvador, Hélio Romão, confirmou que o processo de expulsão contra o padre Andrés tinha sido encerrado depois das negociações feitas por D. Avelar com as autoridades e que tinham sido conduzidas “num nível muito elevado” pelo arcebispo. A Tarde, 3 out. 1979.

Em 1981, a Polícia Federal enviou um dossiê sobre a Imprensa alternativa para a Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) que apurava casos de terrorismo que estavam ocorrendo no momento. Nesse documento, o coronel Moacyr Coelho acusava 13 jornais da chamada “imprensa alternativa” e dezenas de pessoas de fomentar “a luta de classes e a luta armada”. Entre eles, estava o nome de José Crisóstomo de Souza ligado ao Jornal *Movimento*. Contra Crisóstomo pesava a seguinte “acusação”:

Redator dos ‘cadernos do Centro de Estudos e Ação Social (Ceas)’, **principal entidade clerical progressista do Nordeste**. A publicação ‘Cadernos do Ceas’ é editada bimestralmente, sendo distribuída no Brasil e no exterior. As matérias nelas contidas são de ideologia esquerdista. (FICHAS..., 1981, p. 6, grifo nosso)

A “ABERTURA FECHADA”

Quando o General João Batista de Oliveira Figueiredo foi empossado como o novo presidente da República em 15 de março de 1979, ele continuou a liberalização gradual do regime iniciado por Geisel, esse processo ficou conhecido como “Abertura”. O governo de Figueiredo teve que conviver com o crescimento das oposições civis no país. Os militares apesar de continuarem conduzindo o processo político, se viram obrigados agora a negociar com setores da sociedade civil. O AI-5 já tinha sido extinto no governo de Ernesto Geisel. Logo no início do mandato de Figueiredo foi sancionada a Lei da Anistia que concedia o direito de retorno ao Brasil dos exilados e a liberdade para alguns presos condenados por crimes políticos, porém, impedia também que os militares acusados de assassinatos e torturas fossem depois julgados pelos seus crimes. Outra medida importante foi a aprovação da Lei Orgânica dos Partidos que extinguiu a Arena e o MDB restabelecendo o pluripartidarismo no país.

Contudo, ainda ocorriam reações ao processo de abertura do regime por grupos de extrema-direita. Em 1980, houve vários atentados a bomba em bancas de jornal que vendiam periódicos de esquerda. Também cartas-bomba foram enviadas à Câmara Municipal do Rio de Janeiro e a Ordem dos Advogados do Brasil, resultando na morte de uma secretária da OAB. Em 1981, ocorreria o caso mais polêmico do Governo Figueiredo, quando duas bombas explodiram no estacionamento do *Riocentro*, no Rio de Janeiro, onde ocorreria a realização de um show comemorativo do dia do trabalho. As vítimas do atentado foram dois militares do Exército que preparavam as bombas. O episódio teve ampla repercussão pública, no entanto, o inquérito inocentou os dois militares, acarretando uma grave crise no Governo. (SILVA, 2003, p. 270-271)

No setor econômico, o Brasil entrava em uma profunda recessão registrando o esgotamento do modelo econômico adotado pelos militares. Desde 1973, com a crise do petróleo, o governo do general Geisel para manter um alto nível de crescimento econômico do país precisou tomar vultosos empréstimos para financiar o seu desenvolvimento aumentando ainda mais a dívida externa brasileira. A inflação também começava a sair do controle do Governo. No início da década de 1980, a economia brasileira caiu em uma profunda recessão que aumentou o desemprego no país. Os militares já não podiam mais ostentar os bons números da economia como fizeram durante a década de 70. A dívida externa comprometia o próprio desenvolvimento do Brasil e os índices da inflação alarmantes corroíam os salários dos trabalhadores diminuindo o seu poder aquisitivo. (SKIDMORE, 1994, p. 447-452)

Os membros do CEAS tiveram uma posição extremamente crítica à chamada Abertura. A liberalização promovida no país, segundo eles, foi feita de forma a limitar a participação dos setores populares nas decisões políticas. Em certo momento, eles definiram esse processo que ocorria no país como uma “Abertura Fechada”.¹²¹ Eles defendiam que apesar dos avanços inegáveis durante o período da Abertura, os interesses das classes

¹²¹ Boletim Informativo CEAS – II Semestre de 1979. Arquivo do CEAS.

populares não estavam sendo contemplados de fato. Analisando as publicações do CEAS e seus documentos internos isso fica claro.

No final da década de 1970, o *Centro Social* começou a publicar um folheto denominado *De Olho na Conjuntura*¹²². Como os Cadernos do CEAS sempre tiveram um público leitor nas camadas médias e intelectualizadas da sociedade, o *De Olho na Conjuntura* (ou como foi denominado depois *De Olho*) era voltado mais para as bases, operários, camponeses e Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Por isso mesmo, tinha uma linguagem mais coloquial e abordava mais concretamente os problemas da população. Nesse material podemos perceber claramente como era crítica a posição do CEAS, à forma que a Abertura estava sendo conduzida no país.

Já no primeiro número, os membros do CEAS afirmavam que o Governo diante da pressão da sociedade tinha dado “uma anistia capenga”. Pois, apesar da volta dos exilados e da libertação de presos políticos, ainda faltava reintegrar e reparar os milhares de trabalhadores demitidos desde o Golpe militar, visto que “essa é uma anistia que interessa aos trabalhadores e que precisa ainda ser conseguida”. Criticavam a postura do Governo com relação à extinção dos dois partidos que existiam, a ARENA e o MDB, para a criação de vários partidos. Não era que os membros do CEAS fossem totalmente contrários a essa medida, o problema era que “é sempre o governo que decide, querendo dizer aos operários e aos camponeses, o que devem fazer. Os trabalhadores não acreditam num partido que vem de cima”. (DE OLHO NA CONJUNTURA, 1979)

No número 5, do *De Olho na Conjuntura*, eles perguntavam no título *Que Abertura é essa?* Eles afirmavam que a suspensão da censura aos jornais, a reformulação partidária e a “anistia parcial”, além de outros atos, era apenas uma forma do governo “melhorar a sua fachada” dando a entender que iria marchar para um regime “aparentemente democrá-

¹²² O folheto *De Olho na Conjuntura* foi publicado seu primeiro número em nov./dez. 1979. A partir, do número 22, maio/jul. 1983, a revista passou a ser chamada apenas *De Olho*. A última edição deste periódico é o n. 61, nov./dez. 1989.

tico”. Eles lembravam que como, naquele instante a “economia estava dando prego”, o Governo pretendia fazer algumas concessões para diminuir “a turma do contra”, chamando uma parte para o acordo ou “para fazer uma oposição que não incomodasse tanto”. Eles lembravam que apesar do Governo prometer “continuar a CHAMADA ABERTURA”, a violência contra as classes populares ainda era muito presente, porém, “apesar da repressão violenta, o movimento popular continua lutando e crescendo e defende mudanças mais gerais”. (DE OLHO NA CONJUNTURA, 1980, grifo no original)

Uma das principais denúncias feitas pelo CEAS era que apesar da “pseudo-abertura”¹²³ o Governo continuava a usar a violência contra os



Figura 2: Charge abordando a Abertura

Fonte: DE OLHO NA CONJUNTURA, n. 8 jan./fev. 1981. Arquivo do CEAS.

¹²³ Essa expressão está contida no documento A Questão Política: preparando discussão interna, algumas considerações. 1980. Arquivo do CEAS.

Na charge está demonstrada que para os trabalhadores a única abertura possível ainda era a da porta da cadeia. Como afirmou Maria Helena Moreira Alves, apesar do crescimento das oposições durante a Abertura, “grupos ligados aos movimentos sociais de trabalhadores e camponeses [...] enfrentaram repressão contínua e sistemática” do Governo. (ALVES, M., 2005, p. 273) E esta era uma crítica contundente do *Centro Social* naquele momento. Eles afirmavam que apesar do fim próximo da ditadura, a violência oficial ainda era muito utilizada contra os trabalhadores rurais e urbanos. Os números do *De Olho na Conjuntura* estão repletos de relatos de assassinatos na zona rural. Ademais, eles lembravam que não era a violência apenas praticada pelo Governo, mas também pelos latifundiários contra os camponeses, posseiros e trabalhadores rurais. Segundo eles, no campo a impunidade ainda reinava.

Os membros do CEAS viam os aspectos positivos da abertura política que estava passando o país, no sentido de que as liberdades políticas estavam sendo restauradas e a ditadura estava chegando ao fim, como estava escrito em um documento interno da instituição, era “claro que qualquer avanço democrático mesmo limitado é preferível ao fascismo”.¹²⁴ O problema era que no Regime democrático que estava sendo construído no país, os interesses das classes populares não tinham prioridade, ou seja, o CEAS no seu contacto com as bases percebia que a Abertura não tinha sido feita para elas:

Estamos vivendo uma situação de “abertura” controlada, ainda sob o domínio dos militares. Trata-se de mudar algo para manter os objetivos fundamentais ditados pelos interesses econômicos das burguesias interna e multinacional sob tutela do Estado. Isso significa, de um lado, um maior espaço de movimento para as classes dominantes e as posições liberais e, de outro, maior exploração

¹²⁴ As Perspectivas Políticas e o Movimento Popular. 30 ago. 1984. Arquivo do CEAS.

econômica e repressão política para as classes populares. (CEAS, 1984, p. 3)

A ditadura estava prestes a terminar e o país começaria a viver um período de maior liberdade política, o país voltaria a um regime democrático, a chamada Nova República. Todavia, as questões sociais estavam sendo marginalizadas nesse processo. Não se vislumbrava uma alteração do modelo econômico e nem a perspectiva de soluções para os problemas das desigualdades sociais que tinham sido ampliadas durante o Regime militar. Temas tão caros ao CEAS como a Reforma Agrária não estavam sendo devidamente colocados na discussão. Um ano após o fim do governo dos militares, os membros do CEAS questionavam: “Passou mais de um ano. A Reforma Agrária começou? A terra foi distribuída? Nada disso. Hoje nem se fala muito. [...] Será que a Reforma Agrária não é mais necessária?”¹²⁵ (DE OLHO NA CONJUNTURA, 1986)

Outra crítica dos membros do CEAS na construção da volta ao Regime democrático era que ele foi feito com a participação dos militares e políticos ligados a eles. A Nova República nasceu através de acordos entre setores da sociedade civil que antes estavam na oposição e setores ligados aos militares. O movimento popular de grande repercussão no país e que lutava pelo direito do povo eleger um presidente diretamente, o movimento das *Diretas-Já*, foi substituído, segundo eles, por acordos construídos no Colégio Eleitoral. Os ditadores e seus aliados ajudaram a forjar a democracia, e para um integrante do CEAS: “Aquilo provava o tipo de democracia que iríamos ter e seguia a tradição brasileira da conciliação [...] Os acordos por cima e as grandes massas continuam excluídas”¹²⁶.

¹²⁵ Em uma entrevista concedida a um jornal sobre a comemoração pelo primeiro ano da Nova República, o Padre Cláudio Perani afirmava que a Nova República “já decepcionou”. Tribuna da Bahia, 14 mar. 1986.

¹²⁶ Entrevista com Elsa Kraychete, 1º dez. 2006.

Um documento interno da instituição, escrito em 1985, um pouco depois de o Brasil voltar a ter um Regime democrático, mostrava como os membros do CEAS estavam decepcionados com a Nova República que acabava de nascer. Nesse documento eles começavam afirmando que: “Rompido o sonho da Cinderela, os lobos maus da fase de consolidação dos reajustes institucionais começam a despir-se da máscara de cordeiro democrático da última hora”. Eles não viam no cenário político nenhuma possibilidade de mudança real do modelo econômico no país ou de enfrentamento das desigualdades sociais, pois, “as movimentações e alianças na atual luta eleitoral demonstram que o conservadorismo veio para ficar” fazendo valer aquela máxima: “mudar para continuar o mesmo”. O Brasil agora já vivia na “tão pomposa NOVA REPÚBLICA, cada vez mais demonstrando que não passa de uma rele NOVA abertura”¹²⁷.

Os membros do CEAS se decepcionaram com a Nova República, pois, não era aquela a democracia pela qual durante tanto tempo eles lutaram. Nela não se procurava enfrentar os problemas sociais graves que existiam no Brasil. E através de acordos feitos por cima tentava-se, como em vários momentos da história brasileira, impedir a participação das massas nas grandes decisões políticas do país. Em outras palavras, para os membros do CEAS, sob vários aspectos, a Nova República já nascia *velha*.

¹²⁷ Equipe Rural. 1985. Grifo no original. Arquivo do CEAS.

CAPÍTULO III

**CEAS:
CATOLICISMO E MARXISMO**



CEAS: CATOLICISMO E MARXISMO

Neste capítulo vai ser abordado o diálogo do Centro de Estudos e Ação Social com o pensamento marxista. Procurarei demonstrar como esta instituição da Companhia de Jesus reinterpretou o marxismo com base na sua visão cristã, contribuindo para a construção de um novo pensamento social católico no Brasil, durante a segunda metade do século XX.

Foi justamente esse diálogo com o pensamento marxista uma das maiores críticas feita ao CEAS pelos membros mais conservadores da Igreja Católica e da sociedade como podemos perceber nos estereótipos do *Centro Social* construídos na imprensa baiana. Em uma carta enviada ao *Correio da Bahia*, um leitor se questionava sobre a ideologia que permeava os Cadernos do CEAS e perguntava no título *Afinal a revista é católica?* Ao missivista era estranho que a publicação *Cadernos*, de uma instituição dos jesuítas, publicasse artigos como *Massa e vanguarda de Lênin* e *O conceito de hegemonia em Gramsci* e dizia que os Cadernos do CEAS pareciam “tratar-se de uma publicação de alguma organização marxista. Mas não é. Ou melhor, é mais ou menos”. (AFINAL..., 1982, p. 4)

No jornal *Tribuna da Bahia*, uma correspondência assinada por vários remetentes se referia a alguns membros da Igreja Católica e aos membros do CEAS como “os obreiros do mal que usam nas suas ações uma foice numa mão e um crucifixo na outra”. (INTELECTUAIS..., 1983, p. 3) Em uma outra carta enviada ao mesmo periódico afirmava que o coordenador do CEAS, Cláudio Perani, “se orgulha de não mais saber rezar missa; e que seu livro preferido é o “Capital” – de Marx e Engels (sic). Sinal dos tempos!”. (PADRES..., 1983, p. 3)

A própria *Tribuna da Bahia* definia o CEAS como: “Um Centro de Estudos e Ação Social ligado organicamente aos Jesuítas e doutrinariamente mais ligado a Marx que em Cristo”. (AH..., 1980, p. 2) Uma definição parecida foi dada pelo *Correio da Bahia* na coluna intitulada *Opção pelos pobres*:

No Brasil, os jesuítas instalaram o seu CEAS em Salvador e aqui funciona como um verdadeiro pólo de irradiação das idéias de Marx, protegido pelas inumeradas (sic) eclesiásticas. É de sua responsabilidade, também a edição da revista – Cadernos do CEAS, com ampla circulação no país e no exterior; o corpo de redatores da revista é composto, em sua totalidade, por figuras destacadas do Partido Comunista do Brasil. (OPÇÃO..., 1982, p. 4)

Evidente que estas afirmações têm um sentido político muito forte e devem ser entendidas dentro do período em que elas foram expressas,¹²⁸ mas apesar das caricaturas construídas por alguns setores da Imprensa e da sociedade, era indiscutível a assimilação de certos pontos do marxismo pelos membros do CEAS. E neste capítulo serão analisadas as contribuições do pensamento marxista na teoria e práxis do *Centro Social*. Porém, para ficarem mais evidentes as inovações promovidas pelo CEAS no pensamento social católico, torna-se necessário retrocedermos no tempo para vermos como era o relacionamento do clero com o marxismo e como a Doutrina Social Católica percebia a luta de classes durante o século XX e assim podemos perceber mais claramente as inovações trazidas pela Teologia da Libertação como um todo e o CEAS em particular.

¹²⁸ Durante o Regime militar toda vez que o CEAS teve problema com a repressão, a hierarquia veio sempre na defesa dos jesuítas. Sabendo que o contato do Centro Social com o marxismo era criticado por setores da própria Igreja Católica, foi nesse ponto que os setores contrários ao CEAS mais tocaram para tentar marginalizá-lo dentro da instituição.

O CONFLITO ABERTO

Em 1937, Pio XI publicava a encíclica *Divini Redemptoris*, na qual demonstrava aos católicos sua preocupação com o *comunismo ateu*, reafirmando as condenações feitas pelos seus predecessores e por ele mesmo em outros momentos. O Papa se preocupava com o crescimento dos comunistas e alertava aos fiéis que “não se deixem enganar! O comunismo é intrinsecamente perverso e não se pode admitir em campo nenhum a colaboração com ele”. Lembrava que nos países aonde os comunistas chegaram ao poder se manifestava “o ódio dos ‘sem-Deus’” contra os cristãos. (PIO XI, Papa, 1937, p. 53)

Essa afirmação papal expressava muito bem as preocupações da Igreja Católica, em relação aos comunistas na primeira metade do século XX. E esse temor predominava também na Igreja brasileira. A partir principalmente da década de 30, o clero católico dedicou-se a combater o comunismo. Os documentos eclesiais mostram ataques virulentos aos comunistas. Em uma pastoral coletiva dos bispos da província eclesial da Bahia, em 1931, o episcopado avisava:

Não há dúvida: o Brasil atravessa hoje a hora talvez mais grave da sua história [...] já começam a aparecer sinais inequívocos de que a onda rubra da Rússia soviética caminha a passos agigantados para o Brasil, trazendo-lhe o cortejo de horrores sociais que todos hoje conhecemos, e que é bom experimentarmos nas lições formidáveis de outros países, para acudir à ruína do nosso. (AZZI, 1979, p. 72)

A posição da Igreja Católica era de enfrentamento aos comunistas que eram vistos como inimigos que deveriam ser combatidos¹²⁹. Além

¹²⁹ É necessário também lembrar que havia desconfiança dos comunistas frente à religião (e às Igrejas) como nos mostra Lênin: “Todas as religiões e igrejas atuais, todas e quaisquer organizações religiosas, são sempre encaradas pelo marxismo como órgãos da reação burguesa que servem para defender a exploração e para entontecer a classe operária”. Disponível em: <http://www.vermelho.org.br/diario/2005/0430/bernardo_0430.asp?NOME=Bernardo%20Joffily&COD=4413>. Acesso em: 16 dez. 2008.

da crítica ao ateísmo dos comunistas, o clero discordava da solução que era proposta por eles nas questões sociais. A Igreja Católica, preocupada com as condições de pobreza dos trabalhadores e também com a influência dos comunistas no mesmo, começou a formular um pensamento social católico. O clero procurava construir uma alternativa para o socialismo e para o liberalismo econômico que era visto também como um mal e responsável pela penúria dos trabalhadores.

Em 1891, o Papa Leão XIII publicou a encíclica *Rerum Novarum*, a partir desta obra, a Igreja Católica começou a formular oficialmente sua Doutrina Social, que serviria de direção para a atuação do clero e dos católicos nas questões sociais. Leão XIII afirmava que pretendia vir em “auxílio dos homens das classes inferiores, atendendo a que eles estão, pela maior parte, numa situação de infortúnio e de miséria imerecida”. O Papa constatava que “o que é vergonhoso e desumano é usar dos homens como de vis instrumentos de lucro, e não os estimar senão na proporção do vigor dos seus braços”, porém, para o diagnóstico do problema, Leão XIII colocava a solução nas mãos dos patrões; pois, a eles competia a responsabilidade pelos operários, garantindo-lhes “plena satisfação” nas condições materiais. (LEÃO XIII, Papa, 1891, p. 10-23)

O Papa Pio XI, ao comemorar os 40 anos da *Rerum Novarum*, lembrava que, em certas regiões do mundo, os trabalhadores ainda estavam “relegados à ínfima condição e sem a mínima esperança de se verem jamais senhores de um pedaço de terra; se não se empregam remédios oportunos e eficazes, ficarão perpetuamente na condição de proletários.” (PIO XI, Papa, 1931, p. 39)

Mas, esse remédio tem que ser “segundo os princípios de um são corporativismo, que reconheça e respeite os vários graus da hierarquia social”. (PIO XI, Papa, 1937, p. 33) A Doutrina Social Católica defendida pelo clero até a primeira metade do século XX, era assistencialista, paternalista e propunha como solução para os problemas socioeconômicos, uma conciliação entre as classes. E isso era proposto também pela hierarquia brasileira.

Alguns bispos paulistas pediam aos “cristãos abastados” iniciativas para a solução do flagelo social da tuberculose em nome “da piedade cristã em favor dos nossos queridos pobres e doentes”. (PASTORAL..., 1941, p. 898) Não contém nenhuma referência nesse documento à responsabilidade do Estado perante o flagelo da população ou de melhorias na Saúde Pública; defende-se apenas a ajuda dos ricos aos mais pobres. Um manifesto assinado pelos principais bispos do Brasil, que deveria servir de orientação de conduta aos católicos, defendia como solução para os problemas sociais, a assistência; pois, constitui:

Quando bem organizada e aplicada, um elemento de desafogo de milhares criaturas que, de outra forma, nas circunstâncias presentes, não encontrariam outra maneira de reajustamento nem outros meios imediatos para atender às necessidades urgentes de sua vida, na defesa da saúde, da educação, da alimentação, da moradia e da higiene.

(MANIFESTO..., 1946, p. 479)

Essas manifestações do episcopado despolitizavam os problemas sociais. Os sacerdotes revelavam uma análise simplista da realidade brasileira e superestimavam o alcance real da assistência social, além, de uma visão paternalista das relações sociais. A hierarquia não percebia que sem reformas que resolvessem as causas da pobreza, toda solução teria um alcance restrito. O clero via como causa dos problemas sociais menos as estruturas, do que a falta de religiosidade da sociedade; os conflitos não estariam principalmente no sistema capitalista, mas sim nos corações dos homens. O Papa Pio XI questionava se não tinha sido a cobiça “que arrastou o mundo ao extremo que todos vemos e todos deploramos?”. (IGREJA CATÓLICA, 1967, p. 579)

Exemplo de como se dava na prática a Doutrina Social Católica defendida pelo clero, encontra-se no estudo sobre o Círculo Operário da Bahia (COB) – braço da Igreja no operariado – feito por George Evergton Sales Souza. O autor afirma que o Círculo Operário da Bahia

“desde a sua origem, se caracterizou fortemente por uma postura assistencialista”. O COB instituiu uma caixa de beneficência para socorrer os enfermos e as famílias dos sócios falecidos e na sua sede abrigava um posto médico, consultório odontológico, farmácia que vendia a preços de custo e até doava medicamentos, departamento recreativo, além de cinema onde os associados tinham o direito de pagar meia-entrada. (SOUZA, G., 1994, p. 53-55)

Como já foi afirmado em outro momento, a Igreja Católica brasileira ofereceu apoio ao governo do presidente Getúlio Vargas. A política social defendida por Getúlio pareceu ao clero católico como a solução real entre o comunismo e o liberalismo. Vargas se apresentava como aquele que poderia aplicar uma legislação trabalhista realmente cristã para os trabalhadores, como podemos perceber na conferência ministrada pelo padre Jorge Soares. O sacerdote afirmava que o trabalhador brasileiro cobria “de bênçãos o nome que abriu na História Nacional o seu capítulo mais luminoso e mais indestrutível – o presidente Getúlio Vargas” e citando Fernando Collage colocava que só com a revolução de 30 “vimos ter uma legislação social, verdadeiramente humana e cristã”. (SOARES, 1941, p. 173)

DOCTRINA SOCIAL CATÓLICA E LUTA DE CLASSES

Tanto nas declarações papais quanto nas da hierarquia brasileira existia uma condenação enfática da luta de classes. Em alguns momentos chegaram a afirmar que seria uma “invenção” dos comunistas para desestruturar a sociedade. O episcopado brasileiro avisava que:

A luta de classe é abominável aos olhos de Deus porque divide os homens, sob o signo do ódio, da violência e da morte. O grande ideal cristão é que se chegue, pelo feliz encontro de soluções harmoniosas, a uma transformação social em que as riquezas se espalhem, em justo equilíbrio, por todos os homens que trabalham [...] é preciso que os homens, dirigidos e dirigentes, empregados e em-

pregadores se tratem dentro do critério de respeito, dignidade, justiça e fraternidade. (MANIFESTO..., 1946, p. 482-483)

A hierarquia católica estava preocupada em ajudar a formular soluções para os problemas sociais, mas ao negar a luta de classes, acabava por perceber as relações sociais de uma forma um tanto idílica. Colocava no mesmo patamar os trabalhadores e patrões, acreditava piamente que os objetivos de ambos não necessariamente tinham que entrar em conflito. Ao invés de estimular os trabalhadores na luta por melhorias, pedia aos patrões que, por um dever moral, concedessem aos seus empregados um *justo salário*.

A solução para as questões sociais tinha que passar pela conciliação entre as classes que para o clero não seriam antagônicas. Isso fica latente quando lemos o estatuto da Federação Operária Cristã de Pernambuco, que afirmava que sua função era: “Restabelecer a paz no mundo do trabalho, pelo respeito dos direitos de todos e pelo estabelecimento das mais cordiais e harmoniosas relações entre patrões e operários”. (SOUZA, 1994, p. 17) Os jesuítas da Missão portuguesa criaram um organismo para trabalhar com os operários, em Fortaleza, no Ceará, chamado União Popular Cristo Rei que tinha como objetivo “criar harmonia baseada na justiça entre as classes de patrões e operários”. (AZEVEDO, 1986, p. 236)

Então nesse, como em outros pontos, entravam em choque o pensamento oficial da Igreja Católica e o comunismo. Por isso se torna necessário que se entenda o que significava classe para ambos. Não é pretensão fazer, aqui, uma análise dos vários estudiosos que se debruçaram sobre o significado de classe social, pois não é o espaço propício para isto¹³⁰. O que se quer salientar é a diferença existente entre uma

¹³⁰ Para quem se interessa pela discussão sobre classe, um livro que reúne importantes pensadores que discutem o conceito de classe, consciência de classe e estratificação social é *Estrutura de classes e Estratificação Social*. Pierre Bourdieu analisa a importância das questões simbólicas nas relações de classe no seu livro *A economia das trocas simbólicas* no capítulo “Condição de classe e posição de classe”. E. P. Thompson oferece uma definição mais completa para classe social no seu trabalho *A formação da classe operária inglesa I – A árvore da liberdade*.

noção de classe marxista e aquela mais corrente entre o clero, para então ficar claro o que cada um quer dizer quando fala da luta de classes.

Apesar de classe ser um conceito fundamental da obra de Karl Marx, ele nunca definiu explicitamente o que seria; mas, podemos perceber alguns elementos do que significava para ele. Classe social serve para identificar os agrupamentos que emergem da estrutura das desigualdades sociais. Para Marx, as classes são as expressões do modo de produzir de uma sociedade, mas, o próprio modo de produção se define também pelas relações que intermedeiam as classes sociais e que dependem das relações das classes com os instrumentos de produção. Toda classe é sempre definida pelas relações que a ligam às outras classes, dependendo tais relações das diversas posições que as classes ocupam no processo produtivo. Ele lembra que: “os indivíduos isolados só formam uma Classe na medida em que têm de travar uma luta comum contra uma outra classe”. (MARX; ENGELS, 1984, p. 83)

A luta de classes é o confronto – aberto ou dissimulado – que se produz entre classes antagônicas em favor de seus interesses enquanto classe. Os proprietários dos Meios de Produção querem explorar ao máximo os trabalhadores, pagando o menor salário possível, em contrapartida, os trabalhadores querem o inverso. E são esses interesses intrínsecos às classes antagônicas que fazem com que os marxistas afirmem que o Capital e o Trabalho não têm interesses comuns. A luta de classes não ocorre apenas no conflito aberto, ela está presente em todo momento das relações entre os proprietários dos Meios de Produção e os que têm que vender a sua força de trabalho.

A classe social para o clero fundamentava-se sobre uma concepção de mundo própria da Igreja Católica. A sociedade era vista como um Corpo harmonioso, cujas diversas partes deveriam cooperar em vista de um bem comum. As classes eram diversas, mas, não antagônicas; e deveriam se complementar para não enfraquecer o Todo. As classes, para esse pensamento social católico, eram diferenças hierárquicas entre grupos que sempre estiveram presentes na história da humanidade, por isso que em alguns documentos chegaram a afirmar que era “uma lei da natureza”.

O clero entendia a sociedade como um *Corpo Social*, sendo cada classe, na verdade, membros deste Corpo. Por essa visão, cada membro (classe) tinha sua função e deveria colaborar em harmonia com os outros membros para o bem do Todo. Pois, como lembra Pio XI, a ordem “é a unidade resultante da disposição conveniente de muitas partes” e “o corpo social não será verdadeiramente ordenado, se não há um vínculo comum que una solidamente num só todos os membros que o constituem”. (PIO XI, Papa, 1931, p. 49) Por esta concepção, patrão e empregado tinham sim os mesmos interesses: o bem-comum. E para que isso fosse alcançado cada um tinha que fazer a sua parte. A função dos trabalhadores seria trabalhar e a dos proprietários, zelar pelos seus empregados e cuidar dos negócios.

Em relação às desigualdades sociais, os Papas criticavam os comunistas, pois eles queriam acabar com as classes e tornar a sociedade igualitária, e isso, seria um atentado contra as leis naturais. Pio XI alertava que “erram vergonhosamente todos que sem consideração atribuem a todos os homens direitos iguais na sociedade civil e asseveram que não existe legítima hierarquia”. (PIO XI, Papa, 1937, p. 34) Leão XIII já tinha lembrado muito tempo antes que a desigualdade “reverte em proveito de todos, tanto da sociedade como dos indivíduos; porque a vida social requer um organismo variado e funções muito diversas”. (LEÃO XIII, Papa, 1891, p. 21) Em outras palavras, o indivíduo era operário ou patrão por um desígnio de Deus e seria melhor para o operário continuar sendo operário, pois, ao tentar subverter sua condição, acabaria por levar à desarmonia do Todo.

Se a Doutrina Social da Igreja negava a luta de classes, uma vez que entendia a sociedade como *Corpo Social*, então era:

Erro capital na questão presente crer que as duas classes são inimigas uma da outra, como se a natureza tivesse armado os ricos e os pobres para se combaterem mutuamente num duelo obstinado. Isto é uma aberração tal, que é necessário colocar a verdade numa doutrina contrariamente oposta,

porque, assim como no corpo humano os membros, apesar de sua diversidade, se adaptam maravilhosamente uns aos outros, de modo que formam um todo [...] assim também, na sociedade, as duas classes estão destinadas pela natureza a unirem-se harmoniosamente. (LEÃO XIII, Papa, 1891, p. 22)

Com esta concepção de sociedade como sendo um *Corpo Social*, a luta de classes acabava sendo percebida apenas como o conflito aberto, a pura violência entre os grupos hierárquicos; assim sendo, contrário ao amor evangélico. A Igreja Católica na prática acabava por defender uma doutrina paternalista e conservadora. Tentava controlar os movimentos de trabalhadores, desmobilizava grupos sociais que lutavam pela defesa de seus direitos e, não raro, o clero acabou se aliando às classes dominantes contra os trabalhadores. Pode-se dizer que essa visão da sociedade foi *hegemônica* no clero, na primeira metade do século passado. Mas, a partir da década de 50, e principalmente após o Concílio Vaticano II, a Igreja se abriu para o mundo e um outro pensamento social começou a ser construído, na América Latina, principalmente com a Teologia da Libertação.

SINAL DE NOVOS TEMPOS: “DO ANÁTEMA AO DIÁLOGO”

Segundo o intelectual católico Alceu Amoroso Lima¹³¹, a Igreja Católica tinha se comportado, na primeira metade do século XX, como:

Uma instituição do passado, conservando imutável o espírito absolutista; fechada a toda renovação, incompatível com a ciência, com o progresso, com a Liberdade, com a Democracia; só falando

¹³¹ Alceu Amoroso Lima era um pensador conservador identificado com a Direita Católica. Mas, a partir das décadas de 40 e 50, repensou sua práxis e tornou-se um dos líderes de um catolicismo mais renovado.

para negar e para ordenar, sob forma de monólogo [...] Os fantasmas da Inquisição e do Santo Ofício se interpunham entre o castelo feudal eclesiástico, reminiscência anacrônica da Idade Média, no século XX [...] A apostasia era por assim dizer inevitável. (LIMA, 1966, p. 13)

Porém, a partir das décadas de 50 e 60 ocorreram mudanças significativas na Igreja Católica, tanto em escala mundial quanto nacional. O mundo do pós-2ª guerra não condizia com a atitude triunfalista e unilateral da Igreja. Em uma sociedade sob o espectro da guerra-fria, o desenvolvimento tecnológico e bélico acentuados, a descolonização da Ásia e da África, o aumento da influência que os partidos Comunistas começaram a ter nos países europeus e de outros continentes, além do impacto perturbador da Revolução Cubana; a visão fechada e estática da Igreja foi perdendo terreno. Com o acirramento dos conflitos sociais, principalmente na América Latina, essa concepção de *Corpo Social* começava a perder força. A Igreja Católica iniciava o seu *aggiornamento*; e com a eleição de João XXIII e o Concílio Vaticano II essa atualização foi impulsionada.

O Concílio enfatizou a missão social da Igreja Católica, defendeu a importância do laicato dentro da instituição, valorizou o diálogo ecumênico, modificou a liturgia para torná-la mais acessível e desenvolveu a noção de Igreja como *povo de Deus*. Substituiu a idéia de Igreja como *mestra do mundo* pela de *serva do mundo*¹³². O padre José Oscar Beozzo (1993, p. 11) afirmou que “João XXIII, e de modo particular o Concílio foram para a Igreja do Brasil como se águas longamente represadas se houvessem soltado, correndo livremente, abrindo e aprofundando o próprio leito”.

¹³² Obviamente que isso não foi aceito de forma homogênea pelo clero ou pelos leigos, alguns setores reagiram como nos mostra a afirmação de D. Geraldo Proença Sigaud: “O concílio deve abster-se de falar indiscriminadamente sobre a presença da Igreja no mundo, porque a sua verdadeira presença é aquela de ser luz e fermento do mundo sem, contudo ser do mundo”. Luiz Eduardo W.A. Wanderley (1966, p. 36).

A constituição pastoral do Concílio Vaticano II *Gaudium et Spes* demonstrava claramente a abertura da Igreja Católica ao mundo moderno e a procura de um diálogo pela hierarquia com os setores antes desprezados na intenção da construção de um mundo melhor.

Ainda que rejeite inteiramente o ateísmo, todavia a Igreja proclama sinceramente que todos os homens, crentes e não crentes, devem contribuir para a reta construção do mundo no qual vivem em comum. O que não é possível sem um prudente e sincero diálogo. (CONCILIO VATICANO, 1966, p. 28)

Estava aberta a porta para um diálogo mais intenso entre os setores católicos mais progressistas e os segmentos da sociedade que lutavam por uma transformação social, em especial, os comunistas. E o diálogo seria bem-vindo para alguns comunistas como mostra o então marxista Roger Garaudy, que afirmou: “O futuro do homem não poderá ser construído nem contra os crentes, nem tampouco sem eles; o futuro do homem não poderá ser construído nem contra os comunistas, nem mesmo sem eles”. (GARAUDY, 1966, p. 10)

No entanto, pelo menos desde a década de 50, alguns teólogos franceses estavam estimulando esse diálogo com o marxismo e influenciaram importantes segmentos da Igreja Católica no Brasil. Pensadores católicos, a exemplo de Lebreton, Emmanuel Mounier, Thomas Cardonnel, entre outros, tiveram influência principalmente nos setores ligados à Ação Católica Brasileira. (LÖWY, 2000, p. 230-245)

O jesuíta francês Jean-Yves Calvez publicou *O pensamento de Karl Marx*, onde promoveu um diálogo crítico com Marx e os marxistas, e que influenciou vários segmentos católicos¹³³. (CALVEZ, 1959) Apesar das duras críticas de Jean-Yves Calvez a Marx e aos seus seguidores,

¹³³ Para a tentativa do diálogo de alguns setores da Companhia de Jesus com o marxismo a partir deste momento, ver Iraneidson Santos Costa. (2007, p. 143-151 e 162-178)

Calvez despertou alguns inicianos e leigos para um maior conhecimento da obra do pensador alemão, como nos mostra o depoimento de Hebert de Souza, o *Betinho*:

Lemos Marx através de Yves Calvez [...] Nossa leitura de Marx, via Yves Calvez, era no fundo uma busca de conciliação, uma forma de resgatar no Marx que desconhecíamos um Marx que pudéssemos conhecer sem negar o que éramos, e éramos cristãos. (PALÁCIO, 1982, p. 19)

Esse diálogo entre os comunistas e católicos teve seu início no continente europeu. Porém, nesse momento, foi um diálogo com muita cautela e certas desconfianças de ambas as partes, como está claro no livro organizado por Mário Gozzini, *Diálogo posto à prova*, em que católicos e comunistas italianos debatiam as possibilidades e limites desse encontro. O intelectual católico Ruggero Orfei afirmava categoricamente que “o cristão não pode ser comunista” por existir uma *fratura irremediável* entre ambos, e fazia severas críticas ao comunismo, porém defendia o diálogo e a aceitação “de homens que discordam de nós e até mesmo que nos combatem [...] como um sinal da Providência a ser compreendido e interpretado”. (ORFEI, 1968, p. 177-191)

O comunista italiano Lúcio Lombardo Radice afirmava que apesar de colocar de lado qualquer hipótese de *conciliabilidade filosófica* entre cristãos e comunistas, ele percebia que existia também uma carga revolucionária dentro da fé religiosa; então, o autor demonstrava perceber que esse diálogo poderia ser muito frutífero para ambas as partes. E sobre o caráter essencialmente reacionário das religiões defendido por alguns marxistas, ele lembrava Marx que afirmou que “é o homem que faz a religião, e não a religião que faz o homem”, portanto, para um marxista não dogmático “uma religião é como os crentes a fazem, e por isto não é por definição, a priori, nem conservadora nem revolucionária”. (RADICE, 1968, p. 76)

No Brasil, esse debate esteve presente em algumas publicações voltadas para os cristãos, em especial, na editora Paz e Terra que a partir da década de 60, começou a publicar uma revista homônima. Na revista *Paz e Terra*¹³⁴ existem inúmeros artigos de pensadores europeus e brasileiros que analisaram esse diálogo de muitas maneiras. Nos exemplares pesquisados para este livro, estava clara uma questão: era certeza constante entre os autores de que na segunda metade do século XX, a convergência de posições entre marxismo e cristianismo surgia como um dos fenômenos mais interessantes do período.

Para Michel Verret, o diálogo entre marxistas e católicos foi imposto pela realidade histórica, pela vida e por isso “queremos abordá-lo sob o ângulo da vida: não pelas idéias que nos separam (Deus), mas pela terra que nos é comum, pelos homens que, embora com crenças e sinais diferentes, têm que enfrentar os mesmos problemas”. E apesar de constatar que tradicionalmente a religião tinha sido uma forma de dominação, uma força reacionária, ele percebia que isso estava de alguma forma mudando naquele momento histórico e que muitos católicos agora lutavam pela transformação no mundo: “E é preciso mudá-lo, porque não vai bem, nem para os homens, nem – imagino – para Deus”. (VERRET, 1966, p. 163-179)

Paul Lehmann em seu artigo intitulado *Ética Cristã - Ética Marxista* enumerava as semelhanças entre a filosofia cristã e a marxista. O autor afirmava que “o que é comum ao cristianismo e ao marxismo é a convicção de que a libertação do homem realizar-se-á messianicamente”. E, segundo ele, “no marxismo, como já sabem, este papel messiânico será exercido pelo proletariado. No cristianismo, será exercido na e através do pacto na comunidade cristã”. (LEHMANN, 1966, p. 156-157) Por isso, poderia ocorrer um diálogo verdadeiro já que essas duas filosofias têm muito em comum e partindo deste ponto corroborava o

¹³⁴ A Editora Paz e Terra foi fundada em 1965 por Ênio Silveira juntamente com Moacir Félix. Ênio Silveira tinha lançado também a famosa Revista Civilização Brasileira. A revista Paz e Terra destinava-se aos cristãos de esquerda e foi inspirada pela encíclica papal *Pacem in Terris*, para divulgar idéias ecumênicas progressistas.

que Luiz Maranhão escreveu para os marxistas brasileiros “-Já não se trata de estender-lhes a mão [aos católicos], mas de marcharmos juntos com eles”. (MARANHÃO, 1968, p. 71)

Em 1961, foi criada no Brasil a Ação Popular (AP), organismo nascido no interior da JUC e que congregou estudantes católicos que lutavam pela transformação social no país. A AP se destacou no cenário político daquele momento tendo uma influência decisiva na UNE durante a década de 60¹³⁵. A Ação Popular se relacionava com os partidos comunistas e demonstrou profundas afinidades com o pensamento marxista. Este organismo foi muito influenciado pelo jesuíta Henrique Cláudio de Lima Vaz que é considerado como teórico e um dos principais inspiradores da AP no seu nascedouro. Este inaciano foi também um dos primeiros jesuítas a promover um debate com o marxismo no Brasil. (PALÁCIO, 1982)

Contudo, vários setores católicos criticaram essa aproximação que estava ocorrendo entre os católicos e comunistas nesse momento. O jesuíta italiano Ulisse Alessio Floridi escreveu um livro chamado *O Radicalismo Católico Brasileiro* que se tornou referência dos segmentos contrários a essa aproximação. O autor criticava os vários setores católicos brasileiros (religiosos e leigos) que estavam propondo uma colaboração com os comunistas no intuito de transformar a sociedade brasileira. Floridi afirmou que estava impressionado que, no Brasil, “leigos e eclesiásticos católicos sigam um Evangelho segundo Fidel Castro”. (FLORIDI, 1973, p. 59)

Como foi demonstrado no primeiro capítulo, a sociedade brasileira passou por inúmeras transformações durante a década de 50, principalmente no governo de Juscelino Kubitschek, o Brasil passou por uma industrialização acelerada, modernizando-se rapidamente. Porém, o governo de Kubitschek não enfrentou eficazmente os problemas sociais e sua política econômica propiciou uma acentuada concentração de renda e um aumento nas desigualdades entre as regiões mais ricas e as

¹³⁵ Sobre a história da Ação Popular, ver Haroldo Lima e Aldo Arantes (1984) e José Oscar Beozzo (1984. p.104-132).

mais pobres. Os frutos do desenvolvimento foram colhidos por uma parcela minoritária da população, agravando-se as desigualdades e ocasionando o aumento das tensões sociais. O Brasil entrou na década de 60 enfrentando graves problemas sociais.

Setores do clero, que tinham apoiado o *desenvolvimentismo* de JK, começavam a tornar-se cada vez mais críticos ao Sistema, percebiam que o desenvolvimento da Nação, não necessariamente resolveria os problemas sociais. Declarações como a do bispo D. José Távora demonstravam isso claramente: “Um perigo maior que o comunismo ameaça o mundo. O responsável por isso é o regime capitalista”. (PRANDINI; PETRUCCI; DALE, 1986, p. 71) Em um importante documento da CNBB, o episcopado fazia *mea-culpa*:

Somos solícitos no **combate ao Comunismo**, mas nem sempre assumimos a mesma atitude diante do **capitalismo** liberal. Sabemos ver a ditadura do Estado marxista, mas nem sempre sentimos a ditadura esmagadora do econômico ou do egoísmo nas estruturas atuais que esterilizam nossos esforços de cristianização. (CONFERENCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1963, p. 23, grifo no original)

No início da década de 60 com o agravamento da crise política, os católicos se dividiram, *grosso modo*, entre uma parcela que lutava pelas Reformas de base e que queria transformações profundas no país, e outra que defendia o *status quo* e tinha medo do perigo comunista (fosse ele real ou não). A bandeira anticomunista foi levantada por expressivos setores do clero. Na Bahia, o Cardeal Augusto Álvaro da Silva, em sua *Carta Pastoral*, de dezembro de 1963, bradava que se o “comunismo internacional” tomasse o poder: “assassinará sacerdotes, incendiará igrejas, arrasará conventos, violará religiosas, fuzilará líderes católicos”, e ainda, “confiscará propriedades, ferirá, matará, martirizará com requintes de barbaridade e fereza bestial”. (SILVA, D., 1964, p. 65)

Quando veio o Golpe de 31 de março de 1964, uma declaração da CNBB agradecia aos militares que “com grave risco de suas vidas, se levantaram em nome dos supremos interesses da Nação, e gratos somos a quantos concorreram para libertarem-na do abismo iminente”. (CONFERENCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1964, p. 537-539) A concretização do Golpe militar com o apoio de amplos segmentos católicos significou um retrocesso para aqueles setores que lutavam pela transformação social. Mas, para setores cada vez mais significativos da Esquerda Católica faziam cada vez mais sentido as palavras de Thomas Cardonnel:

Nunca insistiremos o bastante na necessidade de denunciar a harmonia natural, a colaboração de classe. Deus não é tão desonesto, tão falso como certo tipo de paz social, que consiste na aquiescência de todos a uma injustiça antinatural. A violência não é efeito das revoluções. Ela caracteriza também a manutenção de uma falsa ordem. (DE KADT, 2003, p. 103)

CEAS E O MARXISMO

Como foi afirmado anteriormente esse diálogo entre católicos e comunistas começou na Europa, mas foi na América Latina onde se produziram as alianças mais significativas entre os comunistas e os cristãos. No Chile, a Esquerda Católica foi um importante elemento no governo de Salvador Allende, como também na revolução nicaragüense e em El Salvador, onde os cristãos (incluindo vários jesuítas) desempenharam um papel essencial. Na Colômbia, o padre Camilo Torres foi morto após aderir à luta armada, ingressando no Exército de Libertação Nacional (ELN), combatendo pela revolução em seu país. Em 1972, aconteceu o “Primeiro Encontro Latino-Americano de Cristãos para o Socialismo”, no Chile, que procurou fazer uma síntese do marxismo e cristianismo no continente latino-

americano e foi influenciado pelos inicianos Gonzalo Arroyo e Pablo Richard¹³⁶.

Foi também na América Latina que se operaram as transformações mais importantes dentro do pensamento católico, principalmente na Teologia da Libertação, movimento que surgiu durante a década de 70 e que fez uma nova interpretação dos Evangelhos a partir dos problemas sociais do continente. Considerada como a primeira teologia a nascer no terceiro mundo e por isso sempre esteve muito mais preocupada com os problemas colocados pela miséria e exploração da população latino-americana. A Teologia da Libertação acentua a reflexão teológica com o sentido do compromisso dos cristãos com a justiça e a libertação dos povos. (BOFF, 1996)

Durante os anos 70, alguns países da América Latina passaram por um processo de industrialização acelerada, mas ocorreu também um aumento da dependência em relação aos países centrais do capitalismo. A miséria e a pobreza acentuaram-se, enquanto a dívida externa aumentava. Os camponeses foram expulsos das terras que seriam utilizadas na agricultura de exportação, acarretando a *favelização* das grandes metrópoles. Além disso, vários países estavam vivendo em sangrentas ditaduras militares com o extermínio e desaparecimento de militantes de Esquerda. A repressão chegava também ao clero e movimentos católicos que lutassem por uma transformação social. Foi nesse contexto que surgiu a Teologia da Libertação.

É comum afirmar que os teólogos da libertação fizeram uma *opção pelos pobres*. Mas, o que importa saber é o significado dessa opção. A relação com as classes populares não deveria passar pela caridade, pela doação de esmolas para as camadas mais carentes da população, como certos setores da Igreja Católica (e de outras Igrejas) faziam. Eles romperam com essa atitude assistencialista e lutavam para que os chamados pobres ou excluídos não necessitassem de esmolas ou caridade (e para isso era necessário transformar o Sistema) e lembravam que as classes

¹³⁶ Para saber sobre o padre Camilo Torres, 1981. Sobre o encontro de Cristãos para o Socialismo: CEAS, 1973, p. 36-46.

populares eram as construtoras de sua própria libertação. Não se pregava uma assistência paternalista, e sim, uma atitude de união com a luta dos pobres pela sua auto-emancipação.

O teólogo espanhol José Ramos Regidor afirma que a originalidade da Teologia da Libertação não seria a opção pelos pobres (com toda a razão, ele lembra que isso é uma característica da tradição católica), mas sim, o reconhecimento das classes populares como sujeitos históricos em uma dupla dimensão: “sujeitos históricos na sociedade, capazes de autodeterminação e protagonismo na luta pela própria libertação”, porém, também o reconhecimento como sujeitos históricos dentro da Igreja na “produção de evangelização e de teologia”. (REGIDOR, 1996, p. 30)

Essa teologia latino-americana recorreu às ciências sociais para auxiliar na análise da realidade latino-americana, e, em especial, ao marxismo. Os teólogos da libertação reinterpretaram o marxismo de acordo com sua visão cristã e também de sua experiência social, adaptando-o à sua realidade. A pergunta que é necessária ser respondida é por que a Teologia da Libertação utilizou logo o marxismo? Ou como o teólogo Enrique Dussel pergunta *Por que se usa o instrumental de análise marxista?*

Segundo o próprio Dussel, era necessário justificar aos cristãos porque se engajar politicamente. E como a resposta era para lutar por uma transformação social, econômica e política da sociedade, seria necessário que essa nova teologia usasse instrumentos analíticos que possibilitassem interpretar a realidade, por isso eles utilizaram as “ciências sociais críticas latino-americanas” para compreender a situação da injustiça do continente. Mas, fez questão de lembrar que foi “a partir da práxis e fé cristãs, e por critérios fundamentalmente espirituais e pastorais [...] que a nascente teologia latino-americana passou a usar os instrumentos categoriais marxistas”. (DUSSEL, 2003, p. 491-492)

O marxista Michael Löwy, no seu livro *A guerra dos Deuses*, apresenta uma explicação mais completa para o uso do marxismo pelos católicos progressistas para analisar a realidade latino-americana:

Essa descoberta do marxismo pelos cristãos progressistas e pela teologia da libertação não foi um processo meramente intelectual ou acadêmico. Seu ponto de partida foi um fato inevitável, uma realidade brutal e geral na América Latina: a pobreza. Para muitos fiéis preocupados com o social, o marxismo foi escolhido porque parecia ser a explicação mais sistemática, coerente e global das causas para essa pobreza, e a única proposta suficientemente radical para aboli-la. (LÖWY, 2000, p. 123)

Esse diálogo entre o catolicismo e o marxismo esteve presente também na instituição dos jesuítas na Bahia. Nos Cadernos do CEAS podemos claramente perceber como os leigos católicos e os inicianos do Centro de Estudos e Ação Social reinterpretaram o marxismo com base na sua tradição católica.

Os religiosos e leigos do CEAS também fizeram *a opção pelos pobres* e procuraram auxiliar as classes populares na sua libertação. Como lembrava o teólogo e padre do *Centro Social*, Cláudio Perani, “o conhecimento de Deus deve estar ligado à causa concreta da libertação” já que “não é possível crer no Deus libertador sem participar no processo de libertação”. (PERANI, 1980, p. 66) Mas, esse contato com as bases tinha que sempre levar em conta que os pobres eram os responsáveis por sua libertação, eles não precisavam de um partido ou intelectuais que decidissem por eles. Como podemos perceber na afirmação de Paulo Cezar Lisboa, no encontro das obras sociais da Companhia de Jesus, em Salvador, os membros do CEAS não tinham “uma proposta definida e precisa da sociedade, nem um modelo já pronto. Apenas acreditamos que, seja qual for esse projeto, ele só será válido e exequível se contar sempre com a participação crítica e autônoma do povo”. (CEAS, 1993, p. 62)

Segundo os documentos produzidos pelos membros do *Centro Social*, o marxismo serviria para desmascarar a realidade e os tornarem mais conscientes das estruturas e das causas da pobreza. Em um encontro dos jesuítas, em que o padre Tomás Cavazzuti participou represen-

tando o CEAS, ele afirmou que “parece ter importância especial o uso da análise científica da sociedade formulada pelo marxismo, para manter o senso crítico diante das ideologias, da realidade social e da práxis histórica”¹³⁷. Mas, essa afirmação ainda é insuficiente, pois, os membros do CEAS não “usaram” apenas a análise científica marxista, foram além; assimilaram certos pontos do marxismo, reinterpretando-os. E assim, construíram um novo pensamento social católico.

O documento *Entidade CEAS (dezembro 76)* assegurava que o trabalho do CEAS estava “visando à transformação social”. E se entendermos o marxismo como *filosofia da práxis*, ou seja, como a produção de um conhecimento para a transformação da realidade, perceberemos melhor a sua influência dentro desse pensamento católico. Pois, o que importava não era “conhecer a verdade da história e da sociedade, mas a de transformar a realidade para que se torne mais humana”. (CEAS, 1982, p. 57) Teoria e práxis se completavam dialeticamente, pois, toda ação necessitava de uma teoria que só se validava na prática.

Nos cadernos do CEAS de número 7, de junho de 1970, era transcrito o texto do jesuíta Oswald Von Nell Breuning, *Igreja Católica e crítica marxiana do capitalismo*, que afirmava ter Marx tornado os cristãos mais conscientes de que as estruturas sociais “não devem ser aceitas assim como se apresentam, como se fossem estruturas naturais; estas não são [...] categorias ‘eternas’ elas, muito mais do que um ‘dado’, são um problema”. (NELL – BREUNING, 1970, p. 9) A pobreza não era uma fatalidade divina, mas resultado de um Sistema excludente, e o marxismo ajudou aos católicos progressistas a perceberem os problemas estruturais da sociedade capitalista e tornou-os mais cientes de que a realidade social não era inexorável, era histórica; assim sendo, poderia ser transformada.

A pobreza não era uma fatalidade divina, mas resultado de um Sistema excludente, e o marxismo ajudou aos católicos progressistas a perceberem os problemas estruturais da sociedade capitalista e tornou-

¹³⁷ Encontro Latino-Americano dos jesuítas no Social, 15-22 jul. 1974. Arquivo do CEAS

os mais cientes de que a realidade social não era inexorável, era histórica; assim sendo, poderia ser transformada.

Friedrich Engels no seu trabalho *Contribuição para a história do cristianismo primitivo* afirmava que entre o cristianismo primitivo e o Movimento operário da época dele havia em comum que ambos pregavam a libertação, mas “o cristianismo transpõe essa libertação para o além, numa vida depois da morte, no céu”. (ENGELS, 1972, p. 353) Porém, isso não era mais válido nem para o pensamento defendido pelo CEAS nem para alguns bispos e Superiores de Ordens religiosas do Nordeste, que afirmaram: “A salvação não se configura, portanto como realidade fora do mundo, a ser alcançada apenas na trans-história, na vida de além-túmulo [...] Ela começa a efetuar-se aqui”. (EU..., 1973, p. 57) Evidentemente que eles não negavam a importância da salvação espiritual, o que eles defendiam era que a luta pela salvação tinham que começar em vida e na vida.

Um dos textos publicados nos cadernos do CEAS que causou grande repercussão na Bahia, estava no seu número 37, intitulado *Que fãria S. Tomás de Aquino, o comentador de Aristóteles, diante de Karl Marx?*¹³⁸ Era a transcrição de uma palestra realizada na Universidade de Chicago, pelo arcebispo de Olinda e Recife, Dom Helder Câmara, em comemoração ao 7º centenário da morte de São Tomás de Aquino. O sacerdote nesse texto fazia um desafio para a universidade americana: Que fizesse com o pensador Karl Marx o que São Tomás tinha feito com Aristóteles, ou seja, reinterpretasse-o, retirando dele aquilo que era positivo. E aos que poderiam se negar a fazê-lo, alegando que Marx era “materialista, ateu militante, agitador, subversivo, anticristão” ele lembrava que quando um homem:

[...] empolga milhões de criaturas humanas, sobretudo de jovens; quando um homem inspira a

¹³⁸ Quando Fernando Gasparian, editor dos Cadernos de Opinião, resolveu publicar esse mesmo texto em sua revista, o ministro Armando Falcão proibiu a circulação da revista e processou Gasparian por “propaganda subversiva”. Porém, os Cadernos do CEAS não sofreram nenhuma interferência da Censura por causa da publicação deste texto. Sobre a proibição deste texto aos Cadernos de Opinião, ver Nelson Pilletti e Walter Praxedes (1997, p. 414-415)

vida e a morte de grande parte da humanidade, e faz poderosos da terra tremer de ódio e de medo, este homem merece que o estudemos, como certamente o estudaria quem enfrentou Aristóteles e dele soube destacar tudo o que havia de certo. (CÂMARA, 1975, p. 53)

Esse texto chegou a ser comentado pelo Cardeal D. Avelar Brandão Vilela. Ele afirmou que nos últimos tempos estava percebendo que alguns marxistas e cristãos estavam procurando uma reconciliação depois de ataques mútuos no passado e um “reexame” de idéias. O arcebispo primaz do Brasil declarou que como se vivia em um mundo em constantes mudanças, isso até poderia ocorrer, porém, fez questão de frisar que “poder não é ser”. Sem citar o nome de D. Hélder, ele afirmou que falava-se que assim como “S. Tomás de Aquino conseguiu assimilar e aproveitar a filosofia de Aristóteles para uma convivência cristã [...] poderá surgir algum cristão altamente qualificado que chegue a escrever sua súmula com argumentos do marxismo”. No entanto, criticou os integrantes da Igreja Católica que estavam tentando promover esse diálogo com o pensamento marxista, afirmando que:

O que vemos são mediocridades tentando fazer uma tradução literal do marxismo para o cristianismo. São pessoas de boa vontade preocupadas em apressar o passo na caminhada [...] São alguns teólogos menores que procuram baixar a teologia até a realidade social dos marxistas teóricos, sem a possibilidade de levarem o marxismo até o Monte Sinai e a montanha das Bem-aventuranças. (A PALAVRA..., 1981, p. 6)

Manifestações como esta do Cardeal de Salvador tinha relevância, porém, muito mais importante para os sacerdotes do CEAS, foi a declaração do Prepósito Geral da Companhia de Jesus, Pedro Arrupe, no seu documento *Análise Marxista*, de 8 de dezembro de 1980, que era endere-

gado aos Superiores maiores da América Latina. Segundo Arrupe, muitos jesuítas pediam a sua posição na questão sobre a análise marxista. E esse texto tinha como finalidade principal responder à seguinte pergunta: “Pode um cristão, um jesuíta, utilizar a ‘análise marxista’, distinguindo-a da filosofia ou ideologia marxista, e também da práxis ou, pelo menos, de sua totalidade?”. (ARRUPE, 1981, p. 5-13)

Como todos os documentos da alta hierarquia da Igreja Católica que abordam temas polêmicos, este texto é muito cauteloso nas suas considerações. Primeiramente, é necessário ressaltar que Pedro Arrupe demonstrou certo conhecimento do marxismo, ou como ele mesmo fez questão de salientar: “marxismos”. Ele lembrava aos cristãos que não existia apenas uma análise social marxista já que o marxismo estava ligado a uma práxis.

Ele criticou a análise marxista pelo seu sentido *reductor*, já que a política, a cultura e a religião perdiam sua própria consistência e se tornavam redutíveis à esfera do econômico. Naturalmente, criticou da mesma forma a postura em relação à religião e ao que ele chamou de esvaziamento do aspecto “transcendental do cristianismo”. O Superior da Companhia de Jesus também fez ressalvas à posição de Marx em relação à propriedade. Contudo, ele fez questão de frisar que as análises sociais do mundo liberal implicavam “em uma visão materialista e individualista do mundo, que é também oposta aos valores e atitudes cristãos” e perguntava: “Não temos notado com frequência formas de anticomunismo que não passam de meios para encobrir a injustiça?”.

Pedro Arrupe afirmou que aceitava certo número de pontos metodológicos que surgiram da análise marxista (desde que não se dê caráter exclusivo a eles). O Prepósito disse que a atenção para os fatores econômicos, para as estruturas de propriedade, os interesses econômicos que podiam mover os grupos, a sensibilidade à exploração de certas classes, a atenção que ocupava a luta de classes na história de numerosas sociedades e o cuidado com certas ideologias que podiam servir de disfarces às injustiças, eram tributários ao marxismo. O Padre ainda afirmou que as críticas dos marxistas serviram para abrir os olhos em relação aos casos em que a religião encobria situações sociais indefensáveis.

Então, apesar de algumas ressalvas ele ratificou: “devemos nos manter sempre dispostos ao diálogo, no que concerne aos marxistas”¹³⁹.

CEAS: UM NOVO PENSAMENTO SOCIAL CATÓLICO

No pensamento social formulado pelo CEAS, quando se falava em classe, era no sentido marxista do termo que se colocava. No texto *Marxismo, cristianismo e luta de classes*, Rafael Belda criticou o sentido dado pela Doutrina Social Católica tradicional à classe, pois, segundo ele, “não captou o sentido exato do antagonismo objetivo entre as classes, em parte por dar ao termo classe um sentido impróprio” já que não percebia “claramente os aspectos estruturais dos problemas morais”. (BELDA, 1979, p. 62) O antagonismo entre as classes era fruto das desigualdades da sociedade capitalista e a exploração sofrida pelos trabalhadores era estrutural e não moral.

Os membros do CEAS chegaram a definir nos *Cadernos* o que significava classe para eles. É de ressaltar a importância dada à esfera econômica para o indivíduo ou camada social. Nessa definição, Classe é o:

Lugar que cada indivíduo ou camada social ocupa na produção e distribuição dos bens econômicos. Cultura, prestígio, funções sociais e políticas, ‘status’, profissão, vinculam-se, direta ou indiretamente, à situação econômica. (CEAS, 1972a, p. 18)

Talvez a influência mais importante do marxismo no CEAS tenha sido a incorporação da luta de classes no pensamento social católico. E, esse ponto é necessário realçar, pois é preciso deixar claro que a práxis

¹³⁹ No editorial do caderno 73 esse documento foi comentado. Os membros do CEAS afirmavam que “o caminho concreto dos compromissos vividos parece ser o melhor caminho para a Igreja avançar juntamente com o povo guardando fidelidade ao Evangelho e apreciando criticamente, mas sem medo ou preconceito, as idéias novas”, CEAS (1981, p. 6)

do CEAS era orientada por esta certeza: Na sociedade capitalista existiam classes com interesses opostos (e não complementares como defendia o Magistério social tradicional da Igreja) que entravam em conflitos constantes, já que, “a luta de classes é um fato objetivo, derivante da contraposição necessária entre explorados e exploradores, característica do sistema capitalista”. (CEAS, 1973c, p. 41)

Os membros do CEAS divergiam da Doutrina Social tradicional da Igreja que percebia a luta de classes como algo artificial a sociedade e quando alguém se referia a luta de classes, era como se estivesse pregando na verdade o ódio entre os homens; assim sendo, iria de encontro ao amor pregado por Cristo. Isto para os membros do *Centro Social* seria na verdade uma tendência *moralizante* de setores católicos que não conseguiam ver os problemas na estrutura, e se prendiam apenas no indivíduo. Olhando por esse prisma, o problema não estaria na sociedade e sim na conduta dos homens. E, ao invés de se lutar por uma transformação social se pedia que o opressor percebesse a sua opressão e ajudasse o oprimido por um dever moral. Esta era a crítica feita pelo jesuíta Cláudio Perani, uma vez que isto apenas era uma maneira de “levar o rico a ajudar alguns pobres, deixando estes últimos numa situação de maior dependência e na mesma ou maior pobreza”. (PERANI, 1977, p. 52)

O texto *Luta de Classes e Comunhão cristã* de Gerard Fourez é representativo desta crítica ao pensamento tradicional dos católicos. Para Fourez, os cristãos por não compreenderem a luta de classes não a identificavam com a comunhão cristã, mas ele avisava que não se vivia “concretamente o Evangelho no mundo de hoje sem viver, ao mesmo tempo, a luta de classes”. Ele logo advertia que a luta de classes só era percebida como ódio entre os homens se fosse vista num sentido individualizante, ou seja, que se excluíssem as estruturas. Por isso, ele lembrava que “falar em luta de classes é, portanto, reconhecer que as pessoas, na realidade não são iguais” e esta desigualdade acabava se traduzindo em “opressão que aliena”. Por isso mesmo, ele ratificava que falar em luta de classes “não é criar a divisão, é reconhecer sua existência”. (FOUREZ, 1975, p. 41-43)

Neste ponto podemos verificar como era difícil para setores da Igreja Católica, religiosos e leigos, aceitar a luta de classes, pois, ainda se prendiam ao sentido tradicional dado pela Doutrina Social. Para esses setores, quando os teólogos da libertação falavam em luta de classes era como se eles quisessem dividir a sociedade, como se eles quisessem criar o conflito entre os homens (como se o conflito já não existisse). Isso era tão forte no pensamento católico que o teólogo Gustavo Gutierrez, no seu clássico *Teologia da Libertação*, teve que ressaltar:

Reconhecer a existência da luta de classes não depende de nossas opções éticas ou religiosas. Há os que tentam considera-la algo artificial, estranho às normas que regem nossa sociedade [...] A luta de classes não é produto de mentes fabricantes senão para quem não conhece ou não quer conhecer o que produz o sistema [...].

Aquele que fala de luta de classes não a propugna – como se ouve dizer – no sentido de criá-la de início por um ato de [má] vontade; o que faz é provar um fato, e no máximo contribuir para que dele se tome consciência. (GUTIÉRREZ, 1979. p. 228)

Os membros do CEAS, ao perceberem na sociedade a luta de classes, passaram a enxergar a realidade brasileira como “dividida em classes com interesses contraditórios”, e sendo assim, se negava qualquer possibilidade de união entre Capital e Trabalho, de conciliação entre as classes, já que os interesses de ambos eram excludentes. E partindo deste ponto, pregava-se uma atitude firme já que “não existe uma opção de meio termo: a opção ou é radicalmente pelo oprimido ou é radicalmente pelo opressor”. (CEAS, 1971b, p. 4-5)

Pode-se argumentar que era simplista dividir a sociedade em oprimido e opressor. Evidente que essa mera divisão não dava conta da complexidade da sociedade. Mas, a questão mais importante não é esta. O fundamental é que no momento em que os membros do CEAS perce-

beram a opressão da estrutura classista e que as classes tinham interesses contraditórios, a prática deles com as classes populares se tornou qualitativamente diferente da de outros setores católicos que trabalhavam também com as bases. Ao assumirem que o Trabalho e o Capital tinham interesses contraditórios, a solução nunca passaria pela conciliação de classes, fazendo com que ao invés de se ter uma atitude assistencialista e paternalista com o povo, se lutasse pela transformação social.

Se, como já foi dito, a estrutura classista era um problema, pois, oprimia a maioria da população e a libertação do homem tinha que ocorrer na história, não é de se estranhar quando se lê no caderno 64, que “o projeto de uma sociedade sem classes concorda com a inspiração fundamental do Evangelho, que é a construção de uma sociedade humana, baseada na comum fraternidade divina”. (BELDA, 1979, p. 63) Ou como afirmou Tomás Cavazzutti, a sociedade de classes é “anticristã”, por isso “as classes devem ser suprimidas”. (CAVAZZUTI, 1974b, p. 78) Então, o Reino de Cristo na terra só seria possível em uma sociedade *aclassista*. E nesse ponto o pensamento do CEAS inovava tanto em relação ao catolicismo quanto ao marxismo, fazendo, na verdade, uma amálgama dos dois.

Como já foi demonstrado, para o Magistério Social da Igreja Católica, as classes eram percebidas sem problemas; os Papas chegaram a criticar os comunistas por defenderem uma sociedade *aclassista*. As classes eram divisões hierárquicas que sempre existiram na história humana, por isso em alguns documentos, afirmam ser uma “lei da natureza”. Agora em relação ao marxismo, este sempre defendeu como fim último, uma sociedade sem classes. Porém, para vários setores, nessa sociedade *aclassista* não seria necessário a religião. E isto também foi defendido pelo pensamento marxiano.

No seu trabalho *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Karl Marx criticava Hegel, pois, ele não tinha percebido na gênese da superestrutura as condições materiais. A religião só existiria porque os homens se encontravam *perdidos*; o sentimento religioso era entendido como um fruto da alienação na sociedade capitalista, assim sendo, “a abolição da

religião enquanto felicidade ilusória do povo é uma exigência que a felicidade real formula”. Podemos afirmar que para Marx, quando o homem não estiver mais alienado pelo trabalho (em uma sociedade sem classes), o fenômeno religioso não terá mais sentido, pois “a religião não passa do sol ilusório que gravita em volta do homem enquanto o homem não gravita em volta de si próprio”. (MARX, 1972, p. 44-47)

Devemos lembrar que Marx viveu no século XIX, então como um homem de seu tempo está refletindo em uma realidade histórica definida. Porém, ainda na segunda metade do século XX, alguns setores marxistas continuavam defendendo isto. No texto *Marxismo e Cristianismo* do filósofo Leandro Konder, ele percebia uma evolução do clero católico para posições mais progressistas e se surpreendia com alguns documentos da Igreja brasileira, por isso defendia o diálogo entre comunistas e católicos de esquerda. Ele avisava, entretanto, desde que a religião não venha a ser canalizada para a repressão, para um marxista era “absurdo pretender promover uma superação da ideologia religiosa sem que tenha sido anteriormente criado o mundo que, em princípio pode vir a tornar desnecessária tal ideologia”. (KONDER, 1978, p. 65) O mundo em que a ideologia religiosa seria desnecessária era uma sociedade *aclassista*.

Enquanto, os Papas defendiam uma sociedade classista e alguns marxistas afirmavam que em uma sociedade sem classes a religião não seria necessária. O *Centro Social* percorria uma nova vertente, na qual defendia que era *justamente* em uma sociedade sem classes que se começaria a ser preparado o Reino de Cristo na Terra. Mas, uma pergunta se faz necessária: como chegar a essa sociedade sem classes? A questão não era fácil de ser respondida e nem eles tinham a pretensão de oferecer fórmulas, mas o que eles sabiam era que “a solução não será oferecida pela classe dominante, ela será arrancada; não será uma solução concordata, mas conflitual”. (GIRARDI, 1972, p. 53)

O CEAS legitimava o uso da violência do oprimido contra o opressor na luta pela sua emancipação. Para os padres e leigos, se as classes dominantes para continuarem no poder utilizavam a força para oprimir as classes populares, não era nenhum ato anti-evangélico a violência

do oprimido para se libertar, pois, “a experiência histórica mostra que a classe privilegiada nunca renuncia espontaneamente às suas posições de poder, mas sempre unicamente por ser vencida por uma força maior”. (CEAS, 1973c, p. 45) Perceberemos melhor como era essa defesa do uso da violência pelas classes populares, feita pelos membros do CEAS ao analisarmos a charge a seguir:

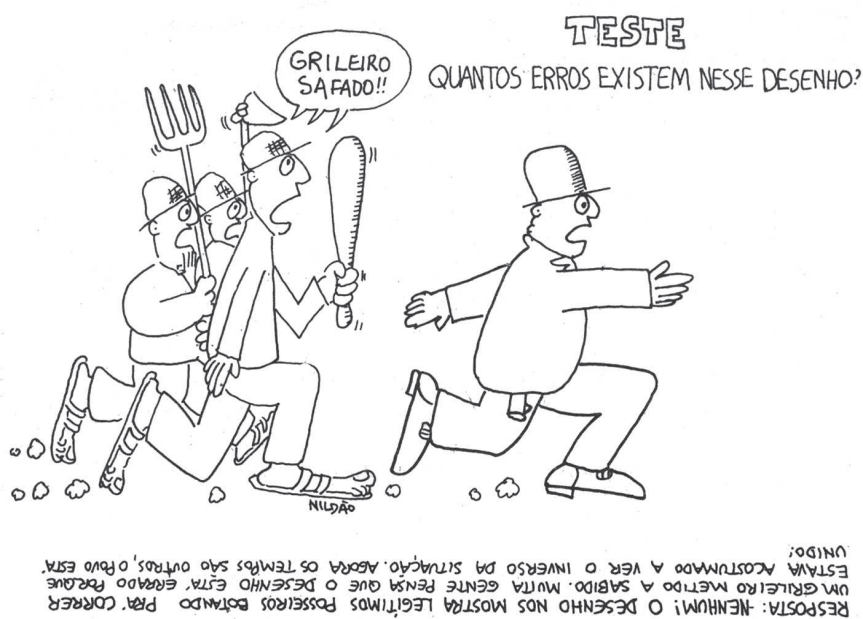


Figura 3: Charge abordando o conflito no campo.

Fonte: DE OLHO NA CONJUNTURA, n. 1 nov./dez. 1979.

Nesta charge publicada no *De Olho na Conjuntura*, ficava claro que não havia nenhum problema dos posseiros “botarem pra correr” um grileiro “metido a sabido” na defesa de seus interesses. E se fazia questão de lembrar que ocorria sempre o contrário, ou seja, o uso da força pelos grileiros contra os posseiros sendo que todo mundo, a isso, estava acostumado. Porém, atualmente: “Os tempos são outros, o povo está unido!”.

É necessário, entretanto, salientar que o uso da violência era legitimado, mas com muita cautela pelo CEAS. O uso da força pelos cristãos tinha que obedecer a um código de ética, pois “não se pode aceitar o uso indiscriminado da violência, a manipulação de pessoas, o proselitismo fundado na calúnia ou na mentira”. (BELDA, 1979, p. 64). A violência nunca era um fim em si mesmo. A força e o derramamento de sangue só eram lícitos em situações extremas e em momentos históricos próprios, pois, “é necessário evitar que os oprimidos de hoje se tornem os opressores de amanhã”. (CEAS, 1973c, p. 45) É preciso lembrar que apesar da oposição destacada feita ao Regime militar, o CEAS nunca defendeu a luta armada praticada por certos grupos de Esquerda durante o período¹⁴⁰.

Pode parecer contraditório para alguns, porém, a violência praticada pelas classes populares contra os opressores na luta pela sua emancipação era um sinal de *Amor*. As pessoas que se estranham com esta afirmação estariam, segundo os membros do CEAS, tendo uma visão individualizante. Percebem o amor, apenas na dimensão entre os indivíduos; porém, o *Amor* por eles pregado era um amor social, ou seja, “uma atitude que respeita, valoriza e promove o bem comunitário”. (CEAS, 1971a, p.52) O *Amor* não negava ou escondia o conflito na sociedade, ao contrário, revelava; e chamava o cristão para enfrentá-lo, para superar as divisões com “eventual violência” se preciso for, pois, como afirmou o padre Perani:

É necessário redescobrir as dimensões sociais e políticas da teologia do amor; reconhecer que o amor é revolucionário e deve assumir os conflitos. Sem uma certa luta, um determinado esforço, nunca se alcançará superar a sociedade dividida em classes. Negar a luta de classes pode significar o oposto do que pretende a reconciliação cristã, porque seria ratificar uma situação de divisões. (PERANI, 1977, p. 59, grifo do autor).

¹⁴⁰ O CEAS defende a violência das classes populares na defesa de seus interesses contra os opressores. Porém, a luta armada durante a ditadura militar foi praticada por grupos de esquerda, geralmente de camadas médias, que não tinham (ou tinham pouco) contato com as bases.

Em um ponto que o CEAS defendia a mesma concepção da Doutrina Social Católica tradicional era em relação à propriedade privada. Para ficar mais claro o que está sendo expresso aqui, é necessário analisar a encíclica de Paulo VI, *Populorum Progressio*, de 1967. O Papa defendia nesse documento, um *desenvolvimento integral* do homem, colocava a culpa da pobreza dos países periféricos na exploração dos países centrais, criticava o capitalismo liberal e em relação à propriedade privada afirmava:

Deus destinou a terra e tudo o que nela existe ao uso de todos os homens e de todos os povos [...] Todos os outros direitos, quaisquer que sejam, incluindo os de propriedade e de comércio livre, estão-lhe subordinados [...] **Quer dizer que a propriedade privada não constitui para ninguém um direito incondicional e absoluto** [...] ‘o direito de propriedade nunca deve exercer-se em detrimento do bem comum’. (PAULO VI, Papa, 1967, p. 21-22, grifo nosso)

É preciso reconhecer que os Papas sempre defenderam a propriedade privada, mas nunca deram a ela um direito absoluto. Tanto Paulo VI, como seus predecessores, defendiam a propriedade privada, desde que não infligisse o bem comum. O Superior Geral da Companhia de Jesus, Pedro Arrupe, também advogava o mesmo ponto de vista. Arrupe reafirmava “o direito de cada indivíduo de possuir o que é necessário para si e para a sua família”, mas recordava “que a Igreja não mantém nem manteve nunca que o direito de propriedade seja absoluto e sem condições”. (ARRUPE, 1976, p. 16)

Essa posição com relação a propriedade privada também era defendida pelo *Centro Social*. No documento *Centro de Estudos e Ação Social – Princípios e Orientações - 1968*, eles quase que repetiam o Papa afirmando que “o direito de propriedade nunca deve exercer-se em detrimento da

utilidade comum”¹⁴¹. Então, percebe-se como dependendo do momento histórico e do contexto social, a Doutrina Social da Igreja em relação à propriedade privada pode ser extremamente radical.

O clero católico sustentava o direito de propriedade privada, mas esse direito tem que estar submetido ao bem comum. Quando os setores da Esquerda Católica defendiam a Reforma Agrária no Brasil, eles estavam, na verdade, colocando a Doutrina Social da Igreja em prática. Pois, os problemas na zona rural eram percebidos como causados, entre outros fatores, principalmente pelo latifúndio¹⁴². Nesse caso a propriedade de poucos entra em choque com o bem comum, então nesse momento se luta para que a propriedade não seja suprimida, mas que ela seja ampliada para todos, para que sirva ao seu objetivo. Para ficar mais claro esse ponto, vou analisar o texto *Algumas considerações doutrinárias sobre propriedade e justiça*, publicado nos cadernos do CEAS, número 12, que por ser representativo do pensamento da instituição merece certo destaque.

O texto lembrava que o que se queria tratar evidentemente era da propriedade privada dos Meios de Produção e não da propriedade dos bens de consumo como roupas, aparelhos, instrumentos pessoais, comida entre outros. O bem de consumo era exclusivo já que “pertence por sua natureza a uma pessoa particular”. Depois de feito este parêntese, o texto afirmava que pela Doutrina Social Católica, a propriedade privada dos Meios de Produção era um direito natural, e afirmava que a Igreja “defende a propriedade privada [...] porque ela acha que é uma **condição indispensável para a liberdade da pessoa humana**”. Mas, lembrava do caráter “intrinsecamente relativo da propriedade privada”.

¹⁴¹ Centro de Estudos e Ação Social – Princípios e Orientações –1968. grifo no original. Arquivo do CEAS.

¹⁴² Como podemos perceber no documento Marginalização de um povo, onde se afirma que: “Uma ‘Reforma Agrária’ que não mexe na posse das propriedades não é verdadeira. É só remendo. [...] É preciso que ela seja rápida, global e profunda. É preciso que ela vença o latifúndio”. Cadernos do CEAS, 1973, p. 23.

Esse caráter relativo da propriedade se fundamentava no que o texto chamou de *direito de propriedade* e *direito de uso*. O homem realizava sua natureza na propriedade, então era um direito dele possuir bens. Mas, a propriedade tinha um caráter intrinsecamente social, ou seja, a destinação dos bens era para todos. A terra poderia ter um dono (direito de propriedade), porém a produção era social (direito de uso). Assim sendo, “diante do direito de uso o direito de propriedade deve ceder completamente”. Por isso que era tão absurda para o clero, a visão liberal; pois, a propriedade não tinha nenhuma limitação, ela se tornava absoluta, assim “não é mais o homem que possui, mas é ele que é possuído pelas coisas”.

O texto criticava também os países comunistas que em suas estruturas não excluem a possibilidade de dirigentes de empresas abusarem de seu poder em favor dos próprios interesses. Então, “a única solução real é, pois a propriedade relativa, controlada, limitada”. Limitada por quem? Deve ser controlada pela autoridade pública e também pela responsabilidade da consciência dos indivíduos, eles salientavam muito este segundo ponto já que era “o indivíduo que deve decidir dentro de sua consciência o que vai fazer com sua propriedade”. Pois, o direito de propriedade significava “o direito de tomar decisões em relação aos bens possuídos, respeitando sua destinação comunitária”. Mas, para evitar abusos dos donos, já que os homens são imperfeitos, eles defendiam também que deveria existir o controle da autoridade pública quando o direito de propriedade não respeitasse sua destinação comunitária. (CEAS, 1971a)

Evidentemente que uma crítica contundente feita pelo CEAS a setores marxistas e ao próprio pensamento marxiano é com relação à religião. Para Otto Maduro, no seu texto *Karl Marx a cem anos de distância*, Marx foi precipitado ao rejeitar qualquer possibilidade de contribuição da religião na libertação dos oprimidos, “Eu acho que está na hora de rejeitar esse desprezo simplista de Marx e recolocar (contra Marx) a importância e o valor do religioso numa perspectiva socialista”. (MADURO, 1983, p. 68-69) Eduard Huber foi ainda mais longe e afirmou que apesar de Marx querer a libertação do homem de todo poder coercitivo e de toda domi-

nação de classe, ele acabou fazendo dessa libertação um fetiche, ou como o autor chamou, **fetichismo da libertação**, pois:

Somente a fé em Deus – o Deus que se revelou em Jesus Cristo e pagou com sua vida sua liberdade frente ao poder – é a garantia da luta contra toda a dominação do homem, contra toda exploração do homem pelo homem, contra qualquer tipo de fetichismo. Trata-se de uma fé vivida, fé naquele que é dom de si, e por isso está acima de todo poder [...] É o ideal de uma forma de existência que não pode ser dominada e que não pode querer dominar. (HUBER, 1985, p. 83)

Assim, fica patente que as acusações feitas ao Centro de Estudos e Ação Social através da imprensa, no início deste capítulo, não se sustentam. O *Centro Social* não era uma instituição “doutrinariamente mais ligada em Marx do que em Cristo” como um jornal chegou a afirmar. Em instante algum se pretendeu substituir Jesus Cristo por Karl Marx. O que aconteceu foi que em determinado momento se fez necessária a utilização do marxismo para o entendimento da realidade e de sua posterior transformação. Mas, ao assimilarem certos pontos do marxismo, os membros do CEAS reinterpretaram-nos com base em sua tradição católica.

O ponto de partida do CEAS é o pensamento Social da Igreja. O marxismo contribuiu para o entendimento da realidade brasileira e para ajudar a transformá-la, porém o ponto de chegada é a libertação do homem, no sentido do *humanismo cristão* que, transcendental, “ao contrário do humanismo marxista e existencialista, assume e finaliza o desenvolvimento do homem todo e de todos os homens a divinização em Cristo”.¹⁴³

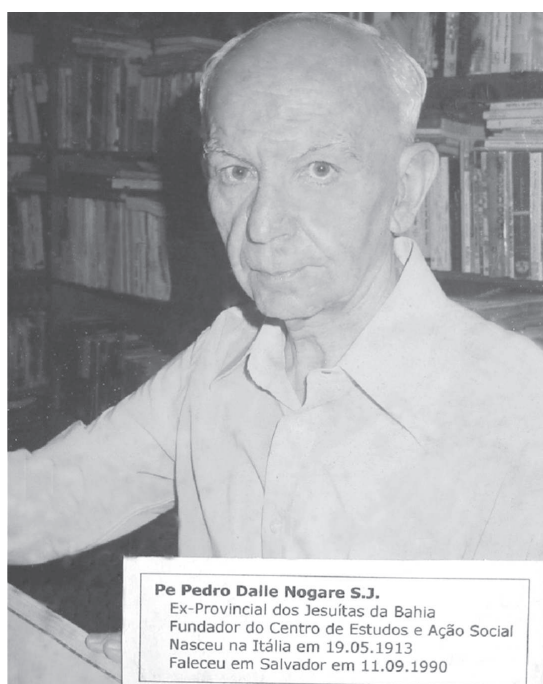
¹⁴³ Centro de Estudos e Ação Social – Princípios e Orientações -1968. Grifo no original. Arquivo do CEAS



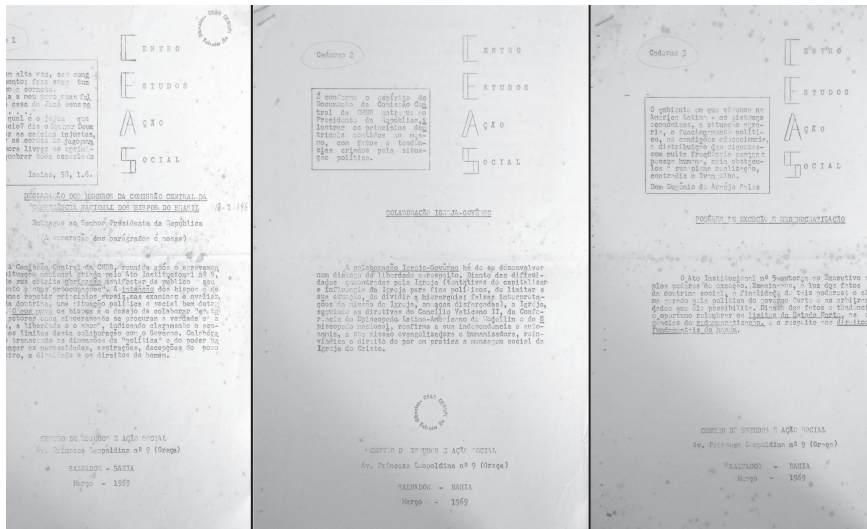
ARQUIVO DE FOTOS



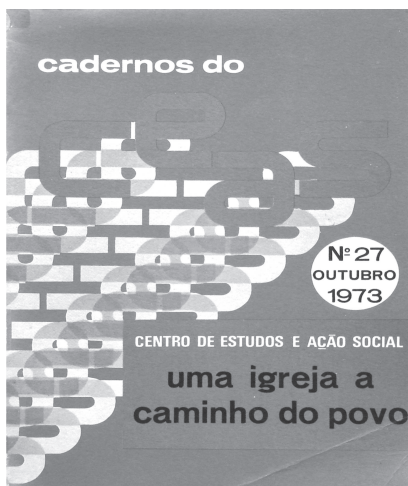
A sede do CEAS, desde 1972, localizada na Rua Aristides Novis, 101, próxima a Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH) da UFBA.



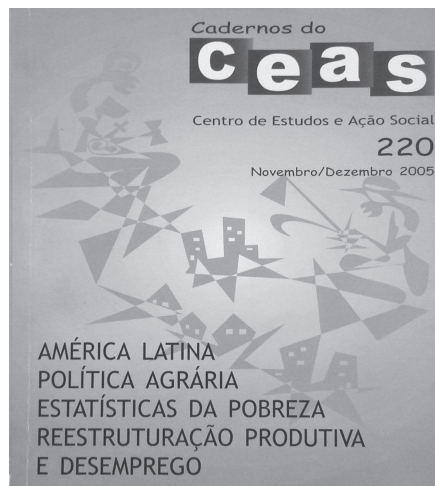
Padre Pedro Dalle Nogare (1913 – 1990), fundador do CEAS.



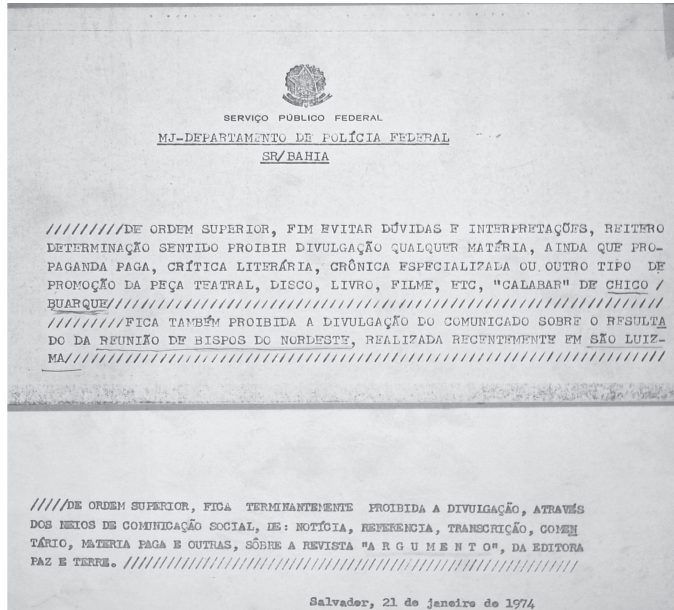
Os três primeiros números dos Cadernos do CEAS publicados em março de 1969. Estes números criticavam o AI-5 promulgado pelos militares em dezembro de 1968.



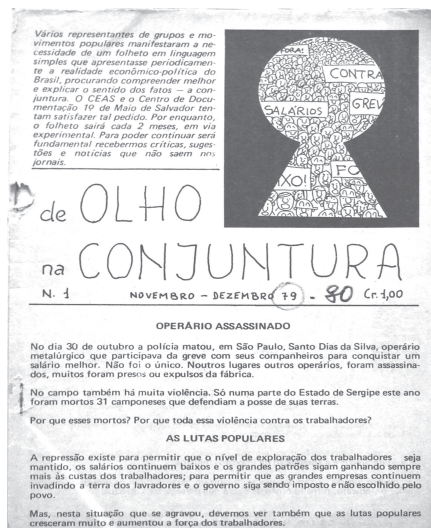
Caderno 27 apreendido pela Polícia Federal por conter os documentos *Eu ouvi os clamores do meu povo* e *Marginalização de um povo*



Número recente do caderno do CEAS



Censura Federal enviada ao CEAS. (Arquivo do CEAS)



Primeiro número do folheto *De Olho na Conjuntura*. Novembro / Dezembro de 1979



Charge publicada no *De Olho na Conjuntura* n°2 (Jan /Fev 1980) criticando a qualidade dos alimentos vendidos no supermercado estatal *Cesta do Povo*

16.05.80

**O PAPA NO BRASIL:
RISCOS E ESPERANÇAS**

Nota do Centro de Estudos e Ação Social - Salvador

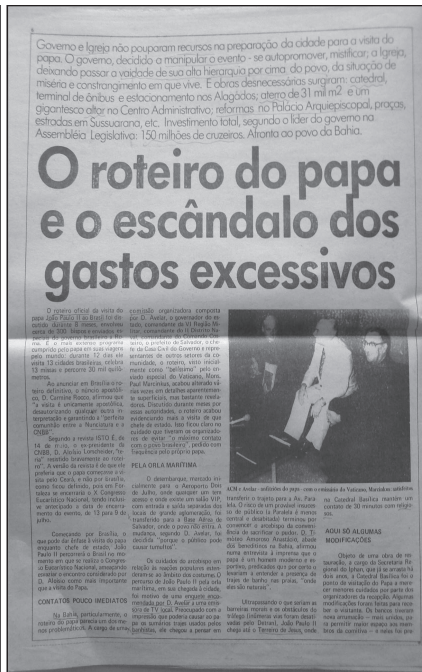
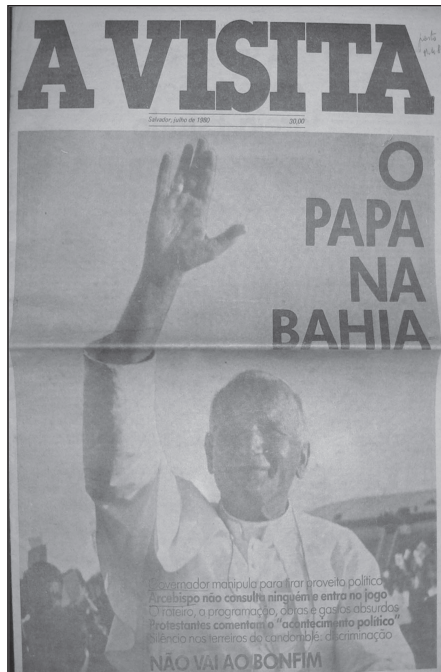
A visita do Papa ao Brasil, já há algum tempo, desen-
cadeou um clima de preparação e expectativa, não so-
mente no âmbito da igreja católica, mas no país in-
teiro, prevendo-se grandes mobilizações populares.
Desde já, as interpretações - dentro e fora da igre-
ja - são muitas e divergentes, cada setor procura-
do capitalizar para seus interesses tal visita, reco-
nhecendo o poder que o Papa, independentemente de
suas intenções, possui. Acharmos válido tecer algu-
mas considerações, procurando ver o acontecimento do
ponto de vista das classes populares, o que signifi-
ca relacioná-lo com os mais profundos interesses da
maioria do povo brasileiro, e no intuito de aprofun-
dar nossa participação.

É importante situar a visita na conjuntura brasilei-
ra atual. Está aumentando a exploração dos trabalha-
dores: para eles a inflação - que continua alta -
significa aumento do custo de vida e perda do poder
aquisitivo do seu salário. A tal da "abertura" que
o governo procura realizar vem de cima, deixando in-
tato o aparelho repressivo e excluindo a participa-
ção dos mais interessados. Entretanto, as lutas po-
pulares cresceram e o aumento da força dos trabalha-
dores aponta o caminho da esperança. Os recentes a

Nota Pública do CEAS "O Papa no Brasil: Riscos e Esperanças" que motivou a repreensão do Cardeal
contra a instituição. (Arquivo do CEAS)



Algumas cartas enviadas aos jornais por supostos leitores criticando o CEAS após a repreensão de D. Avelar ao Centro Social



Jornal A Visita noticiando a primeira visita do Papa João Paulo II à Bahia. Este número tecia críticas ao Cardeal D. Avelar Brandão pelas negociações feitas com o governador Antônio Carlos Magalhães para a vinda do Pontífice. (Arquivo do CEAS)



Charge abordando o conflito do Cardeal com o CEAS. (Arquivo do CEAS)

INCRÍVEL **ASSASSINO**
 volta a Salvador, é recebido com festa

CUIDADO! POIS O MARGINAL ESTÁ SOLTO PELAS RUAS! E AÍNDAA

critica a Nova República

ASSIM É O COMUNISTA

Theodomiro ao saudar os amigos

QUEM FEZ A FESTA? QUEM QUER CONTINUAR COM O TERROR? QUAIS OS COMUNISTAS AMIGOS DO MARGINAL QUE FORAM RECEPCIONÁ-LO NO AEROPORTO?

CARGO	NOME	PARTIDO	OBSERVAÇÃO
DEPUTADO	HAROLDO LIMA	PCdoB	INFILTRADO NO PMDB
DEPUTADO	LUIZ NOVA	PCdoB	INFILTRADO NO PMDB
DEPUTADO	CARLOS MARIGHELLA	PCB	INFILTRADO NO PMDB
VEREADOR	FERNANDO SCHIMIDT	PCB	INFILTRADO NO PMDB
VEREADOR	ANTONIO FERN. XAVIER	PCdoB	INFILTRADO NO PMDB - ALAGOINHAS
PADRE	RENZO ROSSI	PT	INFILTRADO NA IGREJA CATÓLICA
PADRE	ENOQUE OLIVEIRA	PT	INFILTRADO NA IGREJA CATÓLICA
PADRE	CLÁUDIO PERANI	PT	INFILTRADO NA IGREJA CATÓLICA
	LAZARO BILAC	PT	INFILTRADO NO SINDICATO DE ENERGIA
	JERGIO GUERRA	PT	INFILTRADO NO SINDICATO DOS PROFESSORES
	JOSÉ CARLOS SODRÉ	PT	INFILTRADO NO SINDICATO DOS METALURGICOS
	RITA BRITO	PCB	INFILTRADA NA ASSOCIAÇÃO DOS PROFESSORES
	ANA GUEDES	PCdoB	INFILTRADA NA COMISSÃO DE DIREITOS HUMANOS

E O BANDIDO DECLAROU AO JORNALISTA OTÁVIO RIBEIRO DA REVISTA PLAYBOY, QUE VAI CONTINUAR MATANDO EM NOME DO COMUNISMO

CUIDADO **PLAYBOY**

Então, pra começar logo quente: o que você fazia, se encontrasse hoje o tal do Anselmo?
 THEODOMIRO ROMEIRO: Matava.
 OCTÁVIO: Matava? Você quer dizer que pegava o Anselmo e despachava?
 THEODOMIRO: Exato. Você me pergunta o que eu fazia se encontrasse o Anselmo? E eu respondo: matava.

Folheto criticando a volta de Theodomiro do exílio. Neste material acusa-se o padre Cláudio Perani de ser comunista e membro do Partido dos Trabalhadores. (Arquivo do CEAS)





Padre Cláudio Perani (1932 - 2008), coordenador do CEAS durante a maior parte da Ditadura Militar.



CAPÍTULO IV

**“OU MUDAR DE RUMO
OU MUDAR DE DIOCESE”:
O CONFLITO DO CARDEAL COM O CEAS**





“OU MUDAR DE RUMO OU MUDAR DE DIOCESE”: O CONFLITO DO CARDEAL COM O CEAS

Em 30 de junho de 1980 pela primeira vez na história do Brasil, o país seria visitado por um Sumo Pontífice, o Papa João Paulo II. Na programação da sua visita estava incluída a estadia em 13 cidades (inclusive Salvador) durante 12 dias. A expectativa para a chegada do Papa era imensa, inúmeras obras públicas foram feitas nas cidades em que o pontífice iria visitar. Altares e igrejas foram construídos especialmente para a ocasião. Fiéis que moravam em lugares fora do percurso que iria fazer o Papa, organizavam caravanas para poderem ver, ao vivo, o bispo de Roma¹⁴⁴. Porém, João Paulo II, na sua primeira visita ao Brasil, encontrava um país vivendo ainda sob uma ditadura militar.

No editorial do caderno 66, intitulado *O Papa no Brasil: riscos e esperanças*, os membros do CEAS comentavam a vinda do pontífice ao país. Avisavam que vários setores da sociedade tentariam capitalizar para seus interesses tal visita. No texto estava colocado que era importante situar a visita do Papa na conjuntura brasileira. Uma vez que naquele momento, segundo eles, estava aumentando a exploração dos trabalhadores e a inflação fazia com que o empregado perdesse o seu poder aquisitivo rapidamente, isso tudo sem esquecer que “a tal da ‘abertura’ que o governo procura realizar vem de cima, deixando intacto o aparelho repressivo e excluindo a participação dos mais interessados”. Então, eles queriam identificar, nesse editorial, os *riscos* e as *esperanças* que a visita do Papa poderia suscitar.

¹⁴⁴ Sobre a preparação para a visita do Papa, ver revista *Veja*, n. 617, 2 jul. 1980. Edição especial.

Entre os *riscos* mencionados figurava o temor de que alguns setores (mais conservadores) da Igreja brasileira aproveitassem a vinda do Papa para revigorar seu poder e reforçar assim uma posição elitista e autoritária em que se excluísse o povo, “apesar de uma aparente participação” da população. Existia o risco de se ficar preso apenas na manifestação religiosa, sem perceber o “conteúdo de protesto social e eclesial” que se mostrava nas várias pastorais populares. E também existia o “grande perigo de a visita ser manipulada pelo governo desejoso de capitalizá-la em favor de sua política, como um atestado nacional e internacional da existência de ‘novos’ e ‘democráticos’ tempos no Brasil”.

As *esperanças* que a visita do Papa suscitava eram de que fosse uma “visita pastoral”, capaz de “captar as profundas preocupações do povo brasileiro, sabendo escutar e dialogar, para poder refazer o ‘discurso’ romano a partir da nova realidade”, que soubesse denunciar o pecado fundamental no continente latino-americano, “a opressão das massas”, e que se aproximasse e se deixasse orientar pelos pobres. Segundo eles, na visita de João Paulo II a alguns países, o Papa deu motivos “para alimentar tais esperanças”. (CEAS, 1980, p. 3-6)

Depois desse editorial, o Cardeal D. Avelar Brandão Vilela fez uma reprimenda pública ao CEAS através de uma nota distribuída à imprensa em que desautorizava a instituição. Pela importância desse material para a análise deste capítulo, a nota será reproduzida na íntegra.

Arquidiocese de S. Salvador

20.05.1980

Declaro, em caráter oficial, que o CEAS - Centro de Estudos e Ação Social – que obedece à direção de um grupo de padres jesuítas, residentes, nesta Capital, à rua Aristides Novis, 101 não tem autoridade para falar em nome da Igreja.

Suas declarações públicas sobre a próxima visita do Papa João Paulo ao Brasil espelham apenas as suas preocupações políticas e sociais que, nem sempre, coincidem com a doutrina normal da Igreja.

Não é o CEAS que vai julgar o Papa. Muito pelo contrário, é o Papa que deve julgar o CEAS, se ele quer manter vínculos com a Igreja.

Até hoje, venho tolerando, pacientemente, esse Centro de Estudos que resolveu assumir posição de frontal contestação a toda e qualquer atitude pastoral que não se ajuste plenamente a seus pontos de vista e critérios ideológicos.

Reconhecendo seus serviços como válidos, sob muitos aspectos, não posso endossar, porém, sua ação global como orientação para a Igreja, e muito menos suas colocações de dono absoluto da verdade.

Só há dois caminhos lógicos para o CEAS: ou mudar de rumo ou mudar de diocese.

D. Avelar Brandão Vilella¹⁴⁵.

Nunca, até aquele momento, D. Avelar tinha feito uma crítica tão dura ao CEAS. Diferentemente de outras ocasiões em que as suas admoestações eram feitas por cartas ou telefonemas, nesse momento, ele fez questão de desautorizar a instituição pela imprensa, fazendo uma repreensão pública. Deixando de lado a sua posição moderada, fez críticas severas à instituição dos jesuítas. Afirmou que “tolerava” pacientemente o CEAS e a “sua posição de frontal contestação”. E no final da nota ainda mandava o CEAS escolher entre duas opções: “Mudar de rumo ou mudar de diocese”.

Quando tomaram conhecimento da nota de D. Avelar, os jesuítas do CEAS responderam ao Cardeal, também em uma nota pública. Os inicianos reconheciam que o CEAS não era um órgão da arquidiocese e que não tinham “autoridade para falar oficialmente em nome da Igreja”, diziam também que de forma nenhuma o *Centro Social* pretendia “ser dono da verdade, ainda menos julgar o Papa”. Explicavam que o

¹⁴⁵ Nota de D. Avelar. Arquivo do CEAS

CEAS tinha apenas manifestado “um parecer do seu conhecimento da situação concreta das classes populares” e terminava a nota afirmando que estavam “abertos para críticas e mudanças” que pudessem melhorar os seus serviços.¹⁴⁶ Dois dias depois da nota do CEAS, o provincial dos jesuítas reconhecia que “entre o CEAS e a Autoridade Eclesiástica local criou-se uma real dificuldade”, mas que estavam todos os jesuítas “empenhados em tirar os obstáculos para uma plena unidade eclesial, de forma que o CEAS possa continuar sua ação de promoção da Justiça”. E, no final concordava com a nota dada pelo CEAS, considerando “definitivamente encerrado o assunto”¹⁴⁷.

Evidente que o assunto não estava encerrado, na verdade, estava apenas começando. Neste capítulo será estudado esse conflito do arcebispo com o CEAS para analisar a relação muitas vezes conflituosa entre a Igreja diocesana e uma Ordem religiosa. Procurarei demonstrar como setores ligados ao Regime militar buscaram ampliar esse conflito como uma forma de marginalizar o CEAS dentro da instituição. E como evidenciarei depois, o problema maior do conflito de D. Avelar com o CEAS não estava no que o *Centro Social* tinha dito sobre o Papa.

A CAMPANHA DIFAMATÓRIA CONTRA O CEAS

A nota de D. Avelar desautorizando o CEAS teve uma grande repercussão nos jornais baianos. O jornal *Tribuna da Bahia* comentava: “Dom Avelar repudia posição do CEAS e dá ultimato a jesuítas”. (D. AVELAR, 1980a, p. 3) O jornal *A Tarde* dizia que D. Avelar tinha emitido uma nota oficial com “severos comentários sobre a posição do Centro de Estudos e Ação Social” (D. AVELAR..., 1980b, p. 1) e o *Jornal da Bahia* apresentava como manchete: “D. Avelar condena ação ideológica do CEAS”. (D. AVELAR..., 1980c, p. 3) O *Correio da Bahia* foi mais incisivo nas suas

¹⁴⁶ Nota do CEAS. 22 maio 1980. Arquivo do CEAS.

¹⁴⁷ Nota Oficial. Pe. Dionísio Sciuchetti. 24 maio 1980. Arquivo do CEAS.

considerações e afirmava que o CEAS, “um suposto centro de estudos e ação social, que opta pela ação política pura e simples”, parecia querer “banciar um confronto com o Vaticano”, e caso a instituição quisesse “manter vínculos com a população baiana”, era necessário mudar sua posição. (O CEAS..., 1980c, p. 4)

Apesar desse conflito entre o Cardeal e o CEAS ter tido uma repercussão nacional,¹⁴⁸ as principais críticas vieram da Imprensa baiana. E entre os jornais baianos que comentaram o caso, o que teve uma posição mais hostil foi o *Correio da Bahia*. Os próprios membros do CEAS apontaram isso nos seus documentos internos. Esse periódico tentou ampliar a repercussão do conflito entre os jesuítas e D. Avelar. Para se entender, o porquê dessa posição, é necessário lembrar que esse jornal era – e continua sendo – de propriedade da família do ex-político Antônio Carlos Magalhães.

Antonio Carlos Magalhães (ACM) começou sua carreira política na Bahia se elegendo deputado estadual pela UDN, em 1954, e depois deputado federal por duas vezes em 1958 e 1962. Em 1967, foi reeleito deputado federal agora pela ARENA, partido de sustentação dos militares. Antônio Carlos Magalhães apoiou o Golpe de 1964, e em 1967 foi indicado para prefeito de Salvador pelos militares. Foi eleito indiretamente para o Governo da Bahia, assumindo o cargo em 1971. Logo depois de terminado o seu mandato como governador, foi nomeado em 1975, pelo então presidente da República, Ernesto Geisel para a presidência da estatal *Eletrobrás*. Em 1979, foi eleito indiretamente mais uma vez ao governo da Bahia. Antônio Carlos Magalhães foi um político que cresceu durante a ditadura militar, que apoiou desde a primeira hora¹⁴⁹.

No entanto, é importante notar que nos Cadernos do CEAS, no período da ditadura militar, as críticas ao Governo de Antônio Carlos

¹⁴⁸ Vários jornais de outros estados comentaram o caso, como O Globo, Estado de São Paulo, Folha de São Paulo, Jornal do Brasil entre outros e revistas de circulação nacional como a *Vêja e Visão*.

¹⁴⁹ Sobre a trajetória política de ACM, ver Paulo Fábio Dantas Neto (2006). O livro *Memória das trevas* de João Carlos Teixeira Gomes fala sobre a perseguição de ACM ao Jornal da Bahia e ao autor do livro durante a ditadura militar. No livro *Política é paixão*, Antônio Carlos Magalhães concedeu uma longa entrevista a alguns jornalistas comentando sua trajetória e fatos da vida política.

Magalhães (e aos outros governadores da Bahia do período ditatorial) quase que não existiam, ainda mais, se compararmos com a posição que o CEAS adotou em relação aos militares. Ao ser questionado sobre isto, Elsa Kraychete argumentou que ACM era, apenas, “um preposto da ditadura na Bahia”. Ela afirmou que os Cadernos do CEAS sempre se preocuparam em analisar as estruturas, e no período, “a estrutura política era a estrutura ditatorial, então Antonio Carlos Magalhães era uma peça disso”, por isso, os membros do *Centro Social* não iriam se preocupar “de citar um ditadorzinho menor” nos *Cadernos*¹⁵⁰. Nelson Oliveira fez uma análise parecida:

Para nós, ACM nunca representou nada [...] nós nunca consideramos essa figura como nada [...] existia uma ditadura e ele era preposto dessa ditadura [...] tirando essa ditadura quem era esse Antonio Carlos Magalhães? Era um pau mandado [...] ele expressava uma ditadura e a incorporação da Bahia nesse processo [...] Então atacar o Regime era atacar essa figura.¹⁵¹

Para o CEAS, naquele momento, mais importante do que entrar num confronto em uma perspectiva micro (estadual), era preciso atacar em uma perspectiva macro (nacional), pois, eram os militares que davam o respaldo aos políticos estaduais, aos “ditadorezinhos menores”. Não era que estivesse totalmente ausente da revista a perspectiva da política estadual, mas, pelo menos, não estava na medida em que queria muito dos seus leitores da Bahia. Em 1980, eles se queixavam que os *Cadernos* não tratavam de temas como “a sucessão na Bahia”¹⁵². Joviniano Neto pondera o seguinte, os Cadernos do CEAS tinham um público leitor em todo o país, então, dever-se-ia dar preferência a temas nacio-

¹⁵⁰ Entrevista com Elsa Kraychete, 1º dez. 2006.

¹⁵¹ Entrevista com Nelson Oliveira, 21 dez. 2006.

¹⁵² Equipe de Redação. I parte – CEAS e conjuntura. Avaliação 80. Arquivo do CEAS.

nais ou que tivessem tendo repercussão no país todo, pois, assim contemplaria a maior parte dos leitores¹⁵³.

Fica evidente, pelo que foi demonstrado, que o CEAS e Antonio Carlos Magalhães junto com o grupo ligado a ele, estavam em campos opostos. É isso que explica o porquê do jornal *Correio da Bahia* ter sido o periódico que teve uma posição mais contestatória ao CEAS. E dentro do jornal, as críticas mais severas, que na verdade já tinham se tornado em muitos casos ofensas e ameaças, vinham das cartas de *supostos* leitores (mas, essas cartas estavam contidas em outros periódicos também). Mostrarei daqui a pouco, que as cartas desses “leitores”, na verdade, eram apenas uma forma de tentar ampliar o conflito que envolvia o CEAS.

Em uma carta intitulada *Secundarista explica como o CEAS atua*, que teria sido enviada por Gildásio Tavares, o mesmo se apresentava como estudante e afirmava que já tinha comparecido a várias reuniões no CEAS e dizia que o padre Cláudio Perani secundado pelos padres Andrés Mato e Tomás Cavazzutti dirigiam “aquela célula do Partido Comunista do Brasil” onde muitos comunistas tinham espaço para “destilar o marxismo [...] maestrados pelos jesuítas” e colocava que já estava “na hora desses jesuítas do CEAS, não mudarem de paróquias, mas saírem do Brasil. Voltem para suas terras” e “vão engrossar as Brigadas Vermelhas”. Ele perguntava no final da carta: “Será que o Governo tem medo de expulsar esses brigadistas do Brasil? Antes tarde do que nunca”. (CORREIO DA BAHIA, 1980)

Na edição posterior, um outro “leitor” enviava uma carta agradecendo a nota de D. Avelar e falando que o CEAS deveria “ser extinto” e os jesuítas estrangeiros deveriam “retornar aos seus países” e concluía: “o povo baiano precisa de padres e não agitadores”. (LEITOR..., 1980, p. 4) Porém, várias missivas foram enviadas aos outros jornais também. Em uma carta enviada ao jornal *Tribuna da Bahia*, por um “leitor” que se identificava como Francisco José Azevedo e que tinha o teor das críticas muito parecido com as apresentadas até

¹⁵³ Entrevista com Joviniano Neto, 7 fev. 2007.

agora, ele vinha agradecer a D. Avelar “pela atitude firme e serena” com o ultimato dado ao CEAS, pois, “os integrantes desse órgão devem mudar de país, devem retornar às suas pátrias, se é que as tem”. Sobre o padre Cláudio Perani, segundo ele, “é revoltado e indisciplinado para com os seus superiores hierárquicos, tanto o superior provincial, quanto o cardeal primaz do Brasil”. (AGRADECIMENTO..., 1980, p. 4)

A tentativa de ampliar as manifestações dos “indignados” com a atuação do CEAS era de tal forma que dois “missivistas” resolveram enviar os mesmos *repúdios* contra o CEAS para jornais diferentes. Agnaldo Assunção Ribeiro elogiava a posição de D. Avelar Brandão contra o CEAS, visto que a instituição queria “viver à margem da autoridade maior da Igreja local, além de realizar um trabalho indigno, jogando irmãos contra irmãos, ao invés de uni-los e congregar-los para uma vida melhor”. (OUTRA..., 1980, p. 4 e D. AVELAR, 1980, p. 3) Antônio Soares Dutra em sua carta agradecia também ao Cardeal pela atitude tomada, pois o CEAS vivia “à revelia da orientação do nosso Pastor”, já que “é um centro onde se faz tudo, menos religião [...] provocando a luta de classes”. (MAIS..., 1980, p. 4 e INSUFLADOR..., 1980, p. 3)

Mesmo depois que o Papa foi embora do Brasil, continuaram as correspondências atacando a instituição na imprensa. Em 14 de julho de 1980, foi enviada ao CEAS, uma carta de repúdio intitulada *A visita do Santo Padre João Paulo II*. Essa carta era assinada por Manoel Silva Santos. Em um trecho desse documento, ele afirmava:

Mas, meus conterrâneos, causou a mim e a todos os católicos, estranheza e espanto a não-participação do CEAS (Centro de Estudos e Ação Social) em qualquer ato, durante a visita papal. Os seus membros dirigentes, padres jesuítas, e seus “colaboradores” leigos, todos se ausentaram de Salvador, uns realizando “encontros” na região cacauieira e outros passeando por aí... Que absurdo! Por que

escolheram o sacerdócio católico? Por que não vão ser militantes declarados de alguma linha vermelha? Ou, então, por que não vão ser políticos? Estão, agora, a agitar a região cacauzeira, insuflando os humildes trabalhadores, incitando-os a luta de classes, tão condenada nos discursos papais, entre nós, salientando que a justiça social deve ser conseguida sem ódio, sem violência e sem inverdades. Será que esses homens estão a soldo de alguma ideologia utópica e de interesses estranhos?! Onde estão as palavras de fraternidade que Cristo nos deixou por ensinamento, e que, João Paulo II faz revivê-las?¹⁵⁴.

Seria apenas mais “um cidadão” externando a sua crítica contra o CEAS, se não fosse um “porém”. Esse mesmo trecho deste documento, transcrito aqui, foi enviado para dois jornais, porém, neles, os autores eram outros. Na *Tribuna da Bahia* aparecia como autor Carmelito Silva (JOÃO PAULO II, 1980b, p. 3) e no jornal *A Tarde*, o autor já era Antônio Silva Santos. (JOÃO PAULO II, 1980a, p. 4) Ou seja, para *um mesmo documento* existiam *três autores diferentes*. Com isso fica evidenciado que setores contrários ao CEAS estavam enviando cartas para os jornais e inventavam missivistas para criar um clima de repúdio contra a instituição, como se uma grande parte da população baiana estivesse indignada com a atuação do *Centro Social*, tentando assim ampliar o conflito entre o Cardeal e os jesuítas do CEAS.

Os setores contrários ao *Centro Social*, durante a ditadura militar, sempre tentaram jogar os membros do clero contra o CEAS, tentando marginalizá-lo dentro da Igreja Católica. Uma tática muito usada foi a falsificação da autoria de documentos que eram atribuídos ao CEAS ou aos membros da instituição. Dois acontecimentos exemplificam isso de forma clara.

¹⁵⁴ A visita do Santo Padre João Paulo II. 14 jul. 1980. Arquivo do CEAS.

O jornal *Tribuna da Bahia* reservava um espaço chamado *Sr. Redator* para as correspondências dos leitores. Em 26 de agosto de 1982, recebeu a seguinte carta intitulada *Igreja* que criticava “o dito clero progressista”:

Os ‘novos’ bispos e padres tentam transmitir, ao seu rebanho o ódio aos poderes constituídos, uma ótica desfocada das palavras do Santo Padre [...]
Não! Não posso aceitar o ódio e a luta de classes como soluções para nossos problemas.
A Teologia da Libertação desvirtua as palavras do Livro Sagrado, gera desconforto espiritual no homem e o afasta da Igreja [...]
Esta pequena parcela da Igreja precisa ser desmascarada e, os ‘bispos de Juazeiro, Senhor do Bonfim, Ruy Barbosa e outros tantos religiosos’ precisam ser expulsos do país para deixar em paz nosso povo.
(IGREJA, 1982, p. 3)

Esta carta que criticava setores da Igreja baiana continha a assinatura de Gabriel Kraychete Sobrinho, marxista e integrante do CEAS. Porém, a missiva não foi remetida por ele. Dois dias depois, o próprio, aí sim, publicou uma carta no jornal para comunicar que não era o autor da missiva intitulada *Igreja*. Gabriel Kraychete afirmava que a fragilidade das afirmações contidas na carta era tamanha que obrigava a “seu autor, ou autores, a refugiar-se covardemente, no nome de quem, ao contrário do que ali se diz, se identifica e concorda com a linha de atuação da Igreja”. (ESCLARECENDO..., 1982, p. 3)

Em uma outra ocasião, Paulo Bispo dos Santos, da Sociedade das Obras Sociais e Educativas da Diocese de Juazeiro da Bahia, enviou o seguinte livro para o CEAS:



Figura 4: Livro *O Anticristo*

Fonte: Arquivos do CEAS.

Na capa desse livro intitulado *O Anticristo* estava a foto de D. José Rodrigues de Souza, bispo de Juazeiro no período de 1975 até 2002¹⁵⁵.

¹⁵⁵ O bispo D. José Rodrigues se destacou na defesa da população que foi removida dos municípios que seriam inundados por causa da construção da barragem de Sobradinho. O prelado denunciou constantemente os problemas sociais sofridos pela população, entre eles, o baixo valor pago para as desapropriações. Sobre a atuação de D. José nesse período, ver a dissertação de Margarete Pereira da Silva, 2002.

O conteúdo deste livro estava no formato de literatura de cordel . Apesar da fisionomia de D. José na capa, o livro fazia críticas à chamada “Igreja Popular” de uma forma geral. Nele se criticava o diálogo de membros da Igreja com o marxismo: “Ouço muita coisa triste/Ouço pranto e pessimismo/ Eu nem sei se Deus resiste/ Tanto ataque do MARXISMO”. No livro também fazia referência às posições políticas do clero: “Faz política somente/ Para toda a faixa etária/ em vez de pregar aos crentes/ Só fala em reforma agrária”. E acrescentava: “Quando a fé vira carniça/ Todo o povo fica ateu/ Do jeito que anda a missa/ Muda ela ou mudo eu”.

O representante da diocese de Juazeiro que enviou esse livro ao *Centro Social*, informava a instituição que todo o bispado estava recebendo este material como sendo remetido pelo CEAS¹⁵⁶. Enviar algum tipo de material como sendo remetido pelo CEAS para membros da Igreja Católica foi atitude corriqueira nesse período, porém, o exemplo mais grave (que não era para atingir o CEAS em si) foi o envio de um caderno do CEAS para a nunciatura, em Brasília, com uma bomba dentro, mas que foi detectada antes que pudesse explodir¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Carta de Paulo Bispo dos Santos Aos Amigos do Centro de Estudos e Ação Social. 30 out. 1982. Arquivo do CEAS.

¹⁵⁷ Esse “caderno-bomba” foi enviado, logo após a permanência de Theodmiro Romeiro dos Santos na nunciatura depois de ter fugido da penitenciária Lemos de Brito em Salvador. Theodmiro era membro do PCBR, um partido da esquerda armada, que participou de um assalto ao Banco da Bahia para angariar fundos para o enfrentamento armado contra a ditadura. Ele foi preso e condenado por matar um sargento da aeronáutica para ajudar um integrante do seu grupo a fugir. Theodmiro foi um dos prisioneiros que não seria liberto com a Anistia, em 1979. Ele fugiu da penitenciária com a ajuda de membros da Igreja Católica, principalmente do padre Renzo Rossi, por suspeitar que pudesse ser morto pelos militares na cadeia. Ele permaneceu na nunciatura até ser concedido asilo político pelo México. O relato sobre a bomba no caderno do CEAS foi dado ao autor na entrevista com o padre Cláudio Perani e está descrito também, pelo próprio Theodmiro, no livro de Emiliano José, 2004. p. 49-50. Sobre o apoio de setores da Igreja Católica na fuga de Theodmiro (que contou com a participação de Cláudio Perani), ver Emiliano José (2002. p. 348-358).

D. AVELAR BRANDÃO VILELA E OS MILITARES

Em 30 de maio de 1971, D. Avelar Brandão Vilela tomava posse como arcebispo da Sé primacial do Brasil, substituindo D. Eugênio Sales que tinha assumido o arcebispado do Rio de Janeiro. Antes de assumir a arquidiocese de Salvador, ele já tinha sido bispo da diocese de Petrolina, em Pernambuco (1946-1955) e arcebispo da arquidiocese de Teresina, no Piauí (1955-1971). Projetou-se nacionalmente pelas funções que assumiu junto à CNBB, chegando a ser vice-presidente da Conferência dos Bispos, em 1964. D. Avelar se tornaria também presidente do CELAM - Conselho Episcopal Latino Americano, tendo por isso uma grande responsabilidade na coordenação da Conferência de Medellín, em 1968. Já comandando a arquidiocese de Salvador seria nomeado Cardeal pelo Papa Paulo VI, em 1973.

D. Avelar Brandão Vilela é definido pelos estudiosos do período como um bispo “moderado” em suas posições políticas e sociais. Ele mesmo se atribuiu esse adjetivo em vários momentos. O arcebispo de Salvador tentava dialogar com os vários setores da sociedade evitando entrar em radicalismos, deixando sempre a porta aberta para todos. Para Antônio Guerreiro, D. Avelar se comportava como um “paizão”, aquele que procurava manter todos ao seu redor¹⁵⁸.

Mesmo em um momento de radicalização política como na ditadura militar, D. Avelar procurava manter o diálogo com os vários setores da Igreja Católica e da sociedade, tentando administrar os conflitos, pois assim ele entendia ser a função do bispo, do Pastor:

Um grupo entende que a palavra do Pastor deve ser exclusivamente de cunho espiritual [...] outro grupo defende a tese de que a missão profética do Pastor deve necessariamente conter denúncias e fazer acusações abertas e até violentas.

¹⁵⁸ Entrevista com Antônio Ferreira Guerreiro de Freitas, 31 out. 2006. A figura de “pai” também foi usada para definir D. Avelar pelo padre Francisco Xavier Barturen (9 out. 2006) e pelo leigo Joviniano Neto (7 fev. 2007)

Para uma corrente de sociólogos e de teólogos, o Pastor deve exatamente conduzir as idéias na esteira de suas convicções políticas e filosóficas.

Para outros, a palavra do Pastor deve ser revolucionária e dirigida para a ação concreta de transformação radical das estruturas.

Assim cada cabeça, cada sentença.

No meio de toda essa efervescência de sentimento encontra-se o Pastor.¹⁵⁹

No início da década de 1970, a relação Igreja e Estado estava se deteriorando por causa do endurecimento do Regime militar e da repressão contra os setores católicos que faziam oposição ao Governo, era os *Anos de Chumbo*. Então, foi criada uma comissão *Bipartite*, formada por membros do episcopado e dos militares para tentar amenizar os conflitos. Foram mantidos encontros informais entre as cúpulas das Forças Armadas e da Igreja Católica, entre 1970 a 1974, no intuito de reduzir as tensões entre as duas instituições. Tomaram parte desses encontros, bispos e Cardeais de grande influência no Brasil, entre outros, D. Eugênio Sales, D. Ivo Lorscheiter, D. Aloísio Lorscheider, D. Paulo Evaristo Arns e o próprio D. Avelar Brandão Vilela. (SERBIN, 2001)

O arcebispo de Salvador se manteve sempre disposto ao diálogo com os militares. Mesmo no momento de maior repressão da ditadura, ele evitava fazer críticas abertas ao Regime. Não obstante a relação de D. Avelar com os militares ser complexa, é necessária de ser abordada nesse livro, para entendermos melhor a atuação do CEAS nesse período. Na documentação guardada no arquivo particular de D. Avelar Brandão Vilela pode-se perceber como o Cardeal era próximo de setores do Governo e como, a todo o momento, tentou evitar um conflito que impedisse o diálogo com os militares, mesmo nos momentos de crise que o envolvia diretamente.

¹⁵⁹ *Páscoa: presença luta e esperança de liberação*. 17 abr. 73. Mensagem do Pastor.

Atendendo ao convite do General Rodrigo Octávio, comandante da Escola Superior de Guerra (ESG), D. Avelar aceitou ministrar uma conferência nesta instituição, em 23 de setembro de 1971. O título da Conferência de D. Avelar foi *A Igreja e o Estado no Brasil*. Nela, o arcebispo perguntava aos militares: “Por que temer o diálogo? Não seria esta a hora indicada para que se abrisse amplo e criterioso diálogo de âmbito nacional”. D. Avelar tocou em pontos mais críticos ao Regime e afirmava que “a necessidade de Segurança Nacional pode [...] criar um clima de medo perigoso”. Avisava que com a censura, a Imprensa poderia perder o seu direito de criticar “honestamente” e que a juventude poderia “explodir em acesso de violência ou então, acomodar-se excessivamente”. E colocava: “Deve-se registrar que, tanto na parte ligada aos poderes de repressão, como nos setores inconformados com o Regime brasileiro, há comportamentos que excedem a própria orientação das instituições”¹⁶⁰.

Alguns dias após D. Avelar Brandão ter ministrado essa conferência, o General Rodrigo Octávio iria ser destituído do cargo de comandante da Escola Superior de Guerra. Esta atitude surpreendeu o próprio prelado, pois, ele não via nada de ofensivo na sua fala. Porém, o problema não foi o que ele disse, mas sim, o fato dele ter distribuído uma cópia de sua conferência aos jornalistas e o impacto que ela teve na imprensa, como ele ficaria sabendo por uma carta *reservada* da ESG endereçada a ele.

Nesse documento, assinalava-se que, apesar dos militares presentes não terem concordado com as posições defendidas pelo arcebispo, eles entendiam que ele tinha apresentado com “honestidade e patriotismo” o seu ponto de vista. Porém, como o tema era “sujeito a interpretações emocionais” era para ter sido tratado em “caráter reservado”. O autor da carta se disse surpreso ao ter lido nos jornais trechos da conferência que tinha sido distribuído pelo próprio arcebispo aos jornalistas, e afirmava que D. Avelar deixou o comando da ESG “em situação bas-

¹⁶⁰ A Igreja e o Estado no Brasil. Texto. Pasta P-Romano OSB – L. F. Sécris de Teilhard. Estante 5, cx. 23. Arquivo LEV/ UCSAL.

tante embaraçosa” pela repercussão que teve nos jornais e que foi tratado com “evidente sobrecarga da emocionalidade (sic)”. Nessa carta, o autor lembrava ao arcebispo que o “livre debate” era para ter ficado “restrito a Escola [Superior de Guerra]”¹⁶¹.

D. Avelar Brandão Vilela respondeu ao General Rodrigo Octávio no mesmo dia, dizendo estar surpreso pela repercussão que estava tendo o caso, já que para ele era “uma honra falar na Escola Superior de Guerra”. Sobre a publicidade da conferência, ele explicou que “se soubesse que se tratava de documento estritamente reservado não teria permitido que os repórteres o levassem” e finalizava: “sinto profundamente ter sido causa de desgostos e de decepção”¹⁶². D. Avelar ficou tão preocupado com a repercussão do caso que enviou também, no mesmo dia, uma carta para o presidente Médici, com uma cópia da conferência, dizendo não ter pretendido ofender o Exército e que estava “profundamente angustiado”, pois não sabia que a conferência era reservada, já que, não tratava “de nenhum assunto proibido”. Na carta, percebe-se que o grande problema para D. Avelar era que esse caso se tornasse o que ele chamou de um “instrumento de traumatismo”, ou seja, que fechasse o diálogo entre ele e os militares, pois, para o arcebispo, essa crise não tinha “a mínima razão de ser”¹⁶³.

Em 1973, outros dois episódios envolveram D. Avelar Brandão Vilela e o Governo em uma outra crise que também teve uma repercussão nacional. No dia 23 de agosto de 1973, o governador de Pernambuco, Eraldo Gueiros, resolveu outorgar a Medalha do Mérito Pernambucano, classe ouro, a D. Avelar. Uma semana depois, sem nenhuma explicação, ele can-

¹⁶¹ Carta Reservada da ESG a D. Avelar. 24 set. 1971. Assinatura ilegível, mas provavelmente do General Rodrigo Otávio. Pasta Dom Avelar no tempo e na Igreja: fatos importantes, ago./dez. 1971. Estante 5, cx. 24. Arquivo LEV/ UCSAL

¹⁶² Carta de D. Avelar ao Exmo.sr. Comandante da Escola Superior de Guerra General Rodrigo Otávio. 24 set. 1971. Pasta Dom Avelar no tempo e na Igreja: fatos importantes, ago./dez. 1971. Estante 5, cx. 24. Arquivo LEV/ UCSAL.

¹⁶³ Carta de D. Avelar ao Excelentíssimo Senhor presidente da República General Emílio Garrastazu Médici. 24 set. 1971. Pasta Dom Avelar no tempo e na Igreja: fatos importantes, ago./dez. 1971. Estante 5, cx. 24. Arquivo LEV/ UCSAL.

celou o ato. Nesse mesmo período, o presidente da Câmara Municipal de Salvador suspendeu a concessão, que seria entregue ao arcebispo, do título de cidadão da cidade de Salvador por tempo indeterminado.

D. Avelar considerou esses atos como um desrespeito a ele. E entrou em contacto com vários representantes da alta hierarquia militar para tentar resolver o caso. Na documentação pesquisada de D. Avelar Brandão estava claro qual o motivo dessa atitude dos militares contra o arcebispo: a publicação do documento *Eu ouvi os clamores do meu povo*¹⁶⁴.

Como foi demonstrado no capítulo 2, D. Avelar foi convidado a assinar o manifesto, porém se negou a fazê-lo por não concordar com o teor dele. Depois que o documento foi lançado, o arcebispo publicou uma nota comentando-o. Nessa nota o prelado afirmava que o documento manifestava “uma opção religiosa que envolve aspectos de natureza política-social” e que a “Igreja tem o direito e o dever de opinar” nessa questão. Lembrava que o documento fazia denúncias graves e que deveriam ser examinadas “desapaixonadamente”. Porém, afirmou: “Não aceito o documento como Diretriz de pastoral Social em minha arquidiocese”. (CARDEAL..., 1973, p. 3)

Mas, pelo estilo comedido dessa nota, deu a impressão para setores militares que o arcebispo poderia ter apoiado o documento e ele se preocupou muito com isso. D. Avelar escreveu ao núncio apostólico mostrando o seu parecer sobre o documento e aproveitou para criticar a “linha pastoral” de D. Helder Câmara:

Estou preocupado com a situação reinante aqui no Nordeste.

Como V. Excia. sabe, eu, pessoalmente, não aceito a linha pastoral de Dom Helder, e já tive oportunidade de escrever isso à Nunciatura, antes de V. Excia. chegar ao Brasil.

¹⁶⁴ No seu livro *Diálogos na Sombra*, 2001, p.312, o historiador Kenneth P. Serbin afirmou, equivocadamente, que D. Avelar “apoiara Eu ouvi os clamores do meu povo, o documento radical sobre a pobreza divulgado pelos bispos do Nordeste”. Como será demonstrado nas páginas seguintes, em momento algum, D. Avelar apoiou este documento.

O documento – Eu Ouvi os Clamores do meu Povo – efetivamente ultrapassa os limites do normal.

Mesmo assim contém verdades. Estando eu, aqui no Nordeste, muita gente passou a perguntar-me porque não assinara o documento e o que pensava eu acerca do documento. Chegou [a] um ponto em que devia dizer algo. Teria de medir bem as palavras. Foi o que fiz no pronunciamento entregue à imprensa. [...]

Tenho a impressão que certas Autoridades Militares não compreenderam bem o meu pronunciamento¹⁶⁵.

Por ter percebido que os militares tinham entendido de forma errada a sua nota, D. Avelar escreveu uma carta ao comandante da 6ª Região Militar, em Salvador, para tentar esclarecer o assunto. O arcebispo começava a carta afirmando que estava “sentindo, no ar, certas manifestações de despreço que me deixam preocupado. Minhas relações de respeito e de amizade com as Autoridades Militares e Cíveis do Estado da Bahia me levam a escrever-lhe esta carta”. Ele afirmou que os militares não tinham entendido a nota dele a respeito do manifesto e que ainda tinha um outro problema que ele tinha que explicar, pois o *Eu ouvi os clamores do meu povo* tinha “saído de uma tipografia católica” em Salvador¹⁶⁶. Na carta, o arcebispo afirmou discordar do documento por ter “uma visão radical na interpretação da realidade brasileira”¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Carta Excelência Reverendíssima. 31 ago. 1973. Pasta Assuntos referentes a Títulos e Medalhas. 1973. Estante 5, cx. 23. Arquivo LEV/ UCSAL. No índice dessa pasta consta que essa carta foi enviada ao Núncio.

¹⁶⁶ Essa passagem demonstrava que os militares não entendiam a estrutura da Igreja Católica, pois, como foi colocado no capítulo 2, esse manifesto foi impresso na gráfica beneditina, em Salvador. O abade do Mosteiro de São Bento não precisava da autorização de D. Avelar para tal medida, pois, ele não deve obediência ao arcebispo. Por isso, mesmo que o documento tenha sido impresso em uma “tipografia católica” em Salvador, isso não queria dizer que tivesse a participação de D. Avelar, como chegaram a suspeitar os militares.

¹⁶⁷ Carta ao General Heitor Fontoura de Morais. Comandante da Sexta Região Militar. 31 ago. 1973. Pasta Assuntos referentes a Títulos e Medalhas, 1973. Estante 5, cx. 23. Arquivo LEV/ UCSAL.

D. Avelar Brandão por ter se sentido humilhado publicamente com as atitudes tomadas contra ele, resolveu não comparecer a Parada Militar de 7 de Setembro daquele ano. Porém, fez questão de explicar para cada representante das três Forças Armadas, em Salvador, o motivo da sua ausência. D. Avelar, com isso, pretendia que esse seu ato, de forma alguma, fosse entendido pelos militares como um fechamento definitivo ao diálogo, como ele deixou claro ao comandante da 6ª Região Militar: “o meu não comparecimento a esta Parada não significa qualquer modificação no meu comportamento posterior, relativamente ao modo cordial e social como nos vínhamos tratando”¹⁶⁸.

D. Avelar escreveu para vários militares para tentar de toda a forma demonstrar que ele não aprovava o documento *Eu ouvi os Clamores do Meu povo*. O general Antônio Carlos Muricy (de quem D. Avelar era amigo) afirmou ao arcebispo que estava tentando provar que o seu pronunciamento sobre o documento não era “um ato de luta e sim o de indicar a conveniência de um estudo do que lá se contém [...] sem que com isso o Sr. esteja confirmando ou desmentindo o que está escrito”¹⁶⁹. D. Avelar Brandão respondeu ao general avisando que ele estava sendo tratado, nesse “episódio desagradável”, de maneira “muito rude e violenta”, mas que mesmo assim, estava procurando agir “com muita prudência e dignidade” para que não ocorresse “uma comoção em nossos meios religiosos”¹⁷⁰.

Para que não ficasse nenhuma dúvida a respeito de sua posição, D. Avelar Brandão Vilela lançou um outro documento chamado *A legítima interpretação do meu parecer sobre o documento: “Eu ouvi os clamores do meu*

¹⁶⁸ Carta ao General Heitor Fontoura de Morais. Comandante da Sexta Região Militar. 7 set. 1973; Carta ao Major Brigadeiro Alberto Costa Matos. Comandante do Comando Costeiro. 7 set. 1973; Carta ao Almirante Ernesto Mourão Sá. Comandante do 2º distrito Naval. 7 set. 1973. Pasta Assuntos referentes a Títulos e Medalhas, 1973. Estante 5, cx. 23. Arquivo LEV/UCSAL.

¹⁶⁹ Carta do general Antônio Carlos da Silva Muricy a S. Eminência D. Avelar Brandão Vilela 12 set. 1973. Pasta Assuntos referentes a Títulos e Medalhas, 1973. Estante 5, cx. 23. Arquivo LEV/UCSAL.

¹⁷⁰ Carta de D. Avelar Brandão Vilela ao prezado General Antônio Carlos Muricy 17 set. 1973. Pasta Assuntos referentes a Títulos e Medalhas, 1973. Estante 5, cx. 23. Arquivo LEV/UCSAL.

povo”, onde ele recordava que o manifesto da Igreja nordestina fazia denúncias graves e que deveriam ser estudadas por pessoas “de comprovada competência intelectual e moral”, mas reafirmava que não aceitava o documento por ser radical e considerava “o diálogo um instrumento valioso de comunicação”¹⁷¹.

Mesmo nesse momento de crise que envolveu D. Avelar e certos setores das Forças Armadas, em que ele mesmo expressou que estava sendo desmoralizado publicamente, em momento algum, o arcebispo fechou as portas para o diálogo com os militares. Ele tentou resolver o impasse com a alta hierarquia militar, evitando que ocorresse um rompimento definitivo. E finalmente, em 1974, o arcebispo D. Avelar receberia o título de “Cidadão de Salvador”.

Durante a ditadura, D. Avelar manteve uma relação muito próxima com os militares e, em vários momentos, celebrou missas nas comemorações das Forças Armadas (essa atitude era evitada por vários bispos, para que não fosse visto como um apoio ao Regime). Como exemplo, em 1977, D. Avelar celebrou missa na Catedral Basílica “pelo aniversário da Revolução” (MISSA..., 1977a, p. 3) e alguns meses depois, celebrava missa em homenagem “à semana do exército”. (MISSA..., 1977b, p. 3) O arcebispo de Salvador evitava apoiar os documentos publicados pelo episcopado nacional que criticavam o Governo, e que com isso pudesse comprometê-lo com os militares. Quando foi lançado o documento *Não oprimas Teu irmão*, após o assassinato do jornalista Wladimir Herzog pelas Forças de Segurança, em que o episcopado paulista condenava a violação dos direitos humanos, D. Avelar preferiu o silêncio¹⁷². (D. AVELAR..., 1975, p. 3)

Parece indiscutível que D. Avelar pretendeu manter sempre um diálogo intenso com os militares, porém não se pode deduzir que, por isso, ele apoiava *incondicionalmente* a ditadura e ponto final, pois seria

¹⁷¹ A legítima interpretação do meu parecer sobre o documento: “Eu Ouvi os Clamores do Meu Povo” 17 set. 1973. Pasta Assuntos referentes a Títulos e Medalhas, 1973. Estante 5, cx. 23. Arquivo LEV/UCSAL.

¹⁷² O CEAS publicou esse documento no caderno do CEAS, n. 41, janeiro/fevereiro de 1976. p. 71-73.

simplificar a questão. Os setores da esquerda também viam em D. Avelar Brandão, alguém em quem poderia se socorrer quando se precisava de ajuda durante a ditadura militar.

Quando os estudantes da UFBA se viram com problemas com o Governo e a Reitoria da universidade, por causa da greve de 1975, eles foram pedir a D. Avelar para intermediar as negociações¹⁷³. O Cardeal apoiou os encontros nacionais que ocorreram em Salvador, promovidos pelas esquerdas em defesa da Anistia em 1978 e 1979¹⁷⁴. No arquivo particular do arcebispo, existe uma cópia de um telegrama dele para o comandante da 6ª Região Militar em que ele queria saber sobre o tratamento dado aos presos políticos a pedidos de “um grupo de esposas e mães”¹⁷⁵.

Porém, a questão mais importante a ser colocada é a seguinte: Se D. Avelar Brandão Vilela tivesse oferecido um apoio incondicional aos militares, como explicar que logo em sua diocese existisse uma instituição como o CEAS que fazia uma oposição declarada à ditadura militar. E não se pode esquecer que todas as vezes que os militares se voltaram contra algum jesuíta da instituição, D. Avelar teve uma atitude enérgica na defesa dos religiosos.

Quando o autor questionou a Ana Cecília Bastos como ela via D. Avelar Brandão com relação ao CEAS durante a ditadura militar, ela respondeu: “ele era um aliado”¹⁷⁶. Nenhum membro entrevistado fez algum comentário que discordasse dessa afirmação. Eles demonstraram, nas entrevistas, que o arcebispo de Salvador servia como um escu-

¹⁷³ Entrevistas com Gabriel Kraychete. 26 out. 2006, Elsa Kraychete. 1dez. 2006 e Ana Cecília Bastos. 10 jan. 2007.

¹⁷⁴ Entrevista com Joviniano Carvalho Neto. 24 out. 2006. O Iº Encontro Nacional ocorreu, em 1978, no CEAS e o II Congresso Nacional pela Anistia ocorreu no Colégio 2 de Julho, de confissão presbiteriana, em 1979.

¹⁷⁵ Telegrama do Eminentíssimo e reverendíssimo Cardeal de São Salvador da Bahia ao Excelentíssimo Sr. Comandante da VI Região Militar. 6 set. 1973. Pasta Assuntos referentes a Títulos e Medalhas, 1973. Estante 5, cx. 23. Arquivo LEV/ UCSAL.

¹⁷⁶ Entrevista com Ana Cecília Bastos, 10 fev. 2007.

do contra a repressão militar. E essa questão não pode ser menosprezada, pois, uma das primeiras preocupações dos integrantes do *Centro Social*, logo após a nota de D. Avelar desautorizando a instituição, foi que a perda da “cobertura do Cardeal pode enfraquecer o CEAS”¹⁷⁷.

O Centro de Estudos e Ação Social contou com o apoio de D. Avelar durante o Regime Militar. Como seus próprios membros confirmaram, o arcebispo era “um aliado” naquele momento. Mesmo fazendo severas restrições aos posicionamentos do CEAS, como veremos mais tarde, D. Avelar sempre veio ao socorro da instituição quando foi preciso. E, mesmo sempre procurando manter um diálogo com os militares, D. Avelar dialogou também com os seus opositores, pois como ele mesmo afirmou: “A convivência [com o Governo] não significa nenhuma vinculação, muito menos submissão”. (JORNAL DO BRASIL, 1978)

CEAS E D. AVELAR: UMA RELAÇÃO COMPLEXA

Quando ficou sabendo da nota de D. Avelar Brandão, ameaçando o CEAS de expulsão da arquidiocese, o padre Cláudio Perani, diferentemente do provincial dos jesuítas, não se preocupou; pois, sabia que pelo temperamento moderado do arcebispo e do mesmo querer dialogar com todo mundo, ele não desejaria nunca expulsar o CEAS. Perani lembrou que D. Avelar era avesso a atitudes radicais e expulsar essa instituição dos jesuítas seria uma atitude extrema, pois o *Centro Social* tinha uma importância muito grande para vários setores da sociedade baiana e para a própria arquidiocese naquele momento¹⁷⁸. Se, D. Avelar seria capaz ou não de expulsar o CEAS, não cabe nesse trabalho discutir. Importa, entretanto, constatar que na década de 1980, o *Centro Social* estava vivendo o seu auge e tinha uma enorme importância para vários setores da sociedade.

¹⁷⁷ Reunião Conjunto CEAS Jurídico- CEAS executivo. 23 maio 1980. Arquivo do CEAS.

¹⁷⁸ Entrevista com padre Cláudio Perani, 20 jan. 2006.

No início da década de 1980, o CEAS já tinha se tornado uma referência para as esquerdas. A luta travada durante a ditadura contra os militares e o apoio oferecido aos Movimentos Sociais e organizações civis durante esse período, dava a instituição uma credibilidade muito forte para vários setores da sociedade. No trabalho de base, o contacto da instituição com as classes populares permitia alcançar vários segmentos sociais, tanto na zona urbana de Salvador, quanto na zona rural de vários estados. Esses trabalhos eram feitos pelas suas equipes de assessoria: A “Equipe Urbana” e a “Equipe Rural” que desenvolviam uma grande diversidade de trabalhos.

A “Equipe Urbana”, além de promover seminários e encontros para trabalhadores e agentes de base, acompanhava escolas comunitárias nas comunidades populares, preparando, entre outras atividades, o treinamento de professores. Trabalhava também, nesse momento, com “Grupos de mulheres” e “Clubes de Mães” de vários bairros do subúrbio. Orientava na organização dos “biscateiros” da construção civil, das lavadeiras e assessoravam a Pastoral Operária em Salvador e na cidade de Camaçari. Mantinha um trabalho constante na Associação dos Moradores do bairro de Plataforma, Federação das Associações de Bairro de Salvador (FASA) e Associação de Cooperação Comunitária Áreas Problemáticas (ACCAP). Durante a década de 1980, os membros da “Equipe Urbana” liderados pelo jesuíta Gianfranco Confalonieri (ou padre *Confá* como era conhecido) começavam a trabalhar, com uma maior ênfase, com os moradores das Invasões e favelas, para organizar essas pessoas para pressionarem a prefeitura por melhorias na localidade e lutando contra as desapropriações feitas pelo Governo municipal. Para se ter uma dimensão do trabalho desenvolvido, somente no ano de 1984, eles trabalhavam com mais de duas dezenas de Invasões em Salvador¹⁷⁹.

¹⁷⁹ Pelo seu trabalho político com os moradores das Invasões, o padre Confá sofreu uma campanha difamatória intensa contra sua pessoa. Várias cartas foram enviadas aos jornais o ofendendo. Em uma missiva, o jesuíta foi chamado de “Duce” pelo seu “engajamento inescrupuloso” com os oprimidos (Tribuna da Bahia 12 maio 1983); em outra, de “bandoleiro do velho oeste” por explorar os moradores das Invasões (A Tarde 31 mar. 1983) e, em uma outra carta, afirmava que o padre Confá era um “meliante” que “corrompe as mentes dos menos favorecidos” e o definia ainda como “violento, maldoso, altamente perigoso, marxista e adepto da luta de classes” (A Tarde, 10 abr. 1983).

O trabalho da instituição com as camadas populares na zona rural ficava sob responsabilidade da “Equipe Rural”. Essa equipe trabalhava com os trabalhadores rurais e posseiros na organização de grupos para pressionarem por melhores condições de vida, auxiliando em greves e na luta pela Reforma Agrária. A “Equipe Rural” fazia um trabalho sistemático na Bahia, nas zonas do café, em Vitória da Conquista, e do Cacau, no sul do Estado. Trabalhava periodicamente também nos estados que formavam o que eles chamavam de “zona da cana-de-açúcar”, Pernambuco, Alagoas e Sergipe, e com posseiros em Imperatriz, no Maranhão. Porém, essa equipe fazia esse trabalho de base em outros estados brasileiros com menor frequência¹⁸⁰. Pelo seu trabalho com posseiros na zona sul da Bahia, o padre Cláudio Perani do CEAS e o padre João Schmidt da CPT estavam jurados de morte por um pistoleiro de alcunha “Zé Isqueiro”¹⁸¹.

O trabalho que o CEAS fazia na zona rural creditou a instituição a auxiliar na fundação da CPT - Comissão Pastoral da Terra nacional. Para ver a importância do *Centro Social* na fundação dessa instituição, o diálogo de dois dos seus principais representantes é revelador. Ivo Poletto foi o primeiro secretário da instituição e D. Tomás Balduino, bispo emérito da diocese de Goiás, foi presidente por alguns anos da CPT. Eles comentaram a participação do CEAS dessa forma:

Ivo – [...] Acontece um primeiro encontro de articulação em Salvador, Bahia, e aí já não entram só Igrejas, entram também grupos de assessoria, tanto assim que ele é até patrocinado pelo CEAS, dos Jesuítas, e havia muitos outros grupos que assessoravam áreas urbanas e o meio rural. [...]

¹⁸⁰A diversidade de trabalhos e de lugares da “Equipe Urbana” e “Equipe Rural” estão contidos nos Boletins Informativos e Atividades do CEAS de 1980-1985. Além desse material, foram analisadas as Avaliações anuais que cada equipe tinha que fazer do seu trabalho. Arquivo do CEAS.

¹⁸¹ JORNAL DA BAHIA. 9 nov. 1983 e Voto de solidariedade do vereador do PMDB, Fernando Schmidt, aos padres Cláudio Perani e João Schmidt. 14 nov. 1983. Arquivo do CEAS.

Dom Tomás – Isso que você levanta é muito importante. O fato de termos tido a ajuda daquele grupo de jesuítas da Bahia, dos jesuítas, do CEAS, nos deu a possibilidade de abarcar uma realidade cultural e politicamente plural. [...] Mas, o mais importante era a clareza em reconhecer nos trabalhadores rurais os verdadeiros sujeitos de sua própria história. (COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, 2004)

O Centro de Estudos e Ação Social também participou da assessoria de fundação de algumas CPTs regionais e de outras instituições, de acordo com os seus documentos internos. O CEAS já tinha se tornado um *modelo* para alguns setores católicos que trabalhavam com a Questão Social. A instituição assessorava na fundação e no desenvolvimento de muitas outras instituições em vários estados brasileiros. Na segunda metade da década de 1970, a vice-província setentrional dos jesuítas fundou com o auxílio do *Centro Social*, uma instituição homônima em Pernambuco. O CEAS-Recife ficou durante algum tempo sob responsabilidade da instituição baiana.

Foi também comum, nesse período, o CEAS receber membros de outras instituições católicas que queriam saber como a instituição funcionava. Por exemplo, o coordenador do recém fundado Instituto de Filosofia Social, o jesuíta Paulo Meneses, de Recife, enviou duas representantes para ficarem no CEAS durante algum tempo, observando o trabalho da instituição. Segundo o padre, as representantes voltaram “impressionadas” com o alcance das atividades do *Centro Social* e elas esperavam um dia fazer da instituição deles, algo que se comparasse “com esse admirável CEAS”. O coordenador finalizou dizendo que esperava também um dia se tornar algo parecido com “essa potência toda” chamada CEAS¹⁸². Não se pode pensar que esses elogios fossem apenas meros agradados. Como já foi

¹⁸² Carta de Paulo Meneses, coordenador do Instituto de Filosofia Social, a Cláudio Perani. 21abr. 1988. Arquivo do CEAS.

dito, o CEAS já tinha se tornado um *modelo* para alguns setores católicos que queriam trabalhar com a Questão Social.

Em 1980, os Cadernos do CEAS alcançavam a tiragem de 4500 exemplares por edição, maior número durante o período do Regime militar.¹⁸³ Os *Cadernos* já tinham se tornado um referencial teórico para a esquerda católica influenciando agentes de base, religiosos, bispos e leigos comprometidos com a Questão Social. O bispo D. Moacyr Grechi afirmava que sua *conversão* aos oprimidos, entre outros fatores, se deu graças ao estudo de livros e artigos especializados e citou como exemplo os Cadernos do CEAS que permitiu a ele “ver as coisas numa dimensão que os simples fatos não permitem ver”. (SALEM, 1981, p. 124)

Na década de 1980, o CEAS tinha uma importância muito grande até para a própria arquidiocese de Salvador, assessorando e trabalhando com várias instituições arquidiocesanas. Também era comum os jornais baianos chamarem o coordenador do CEAS para falar sobre algum tema relativo às questões sociais, dado o prestígio que a instituição tinha para setores da sociedade baiana. Essa importância do CEAS, de certa forma, nesse momento, já incomodava D. Avelar Brandão Vilela e isto ele deixou transparecer em uma carta, onde se queixava que: “o poder de autoridade do CEAS tem sido maior do que o meu próprio”¹⁸⁴. A relação de um bispo com membros da Companhia de Jesus é complexa e tem que ser mais bem trabalhada para entendermos a relação de D. Avelar com o CEAS.

O marxista e integrante do *Centro Social*, Nelson Oliveira afirmou que D. Avelar Brandão “não controlava” o CEAS¹⁸⁵. Os outros integrantes leigos também destacaram, nas entrevistas, essa independência que o *Centro Social* tinha em relação ao arcebispo. A autonomia que os jesuítas (e os membros de outras Ordens religiosas) têm a um bispo é, de fato, muito grande. Um inaciano não deve obediência direta a um prelado como um padre diocesano. Porém, seria mais exato falarmos de uma

¹⁸³ BOLETIM INFORMATIVO CEAS. 1980. I Semestre. Arquivo do CEAS

¹⁸⁴ Carta de D. Avelar aos prezados Sr. Signatários da carta de 27/05/80. 30 maio 1980. Arquivo do CEAS.

¹⁸⁵ Entrevista com Nelson Oliveira 21 dez. 06.

autonomia relativa dos jesuítas, pois, não se deve menosprezar o poder de um bispo, já que ele continua sendo a autoridade máxima da Igreja Católica em uma diocese.

É correto afirmar que um bispo não tem um poder direto sobre um jesuíta, porém, para que os membros da Companhia de Jesus possam trabalhar em uma diocese, eles precisam da autorização do bispo local. Então, D. Avelar Brandão Vilela tinha autoridade para expulsar o Centro de Estudos e Ação Social da arquidiocese de Salvador quando quisesse. É isso que explica a ameaça feita ao *Centro Social* no final de sua nota, D. Avelar não poderia obrigar o CEAS a “mudar de rumo”, mas poderia obrigar a “mudar de diocese”.

No momento em que os membros da Companhia de Jesus precisam da autorização de um bispo para trabalhar em uma diocese, naturalmente, isso gera um compromisso de respeito e de obediência por parte dos inicianos ao prelado. Apesar da autonomia dos integrantes dessa Ordem religiosa em relação ao bispo, os jesuítas têm que trabalhar tendo sempre em conta os limites que o mesmo coloca, para não gerar um conflito que possa atrapalhar a sua atuação na diocese.

É necessário observar que D. Avelar sempre criticou o CEAS por vários motivos. O Cardeal fazia severas restrições à atuação do *Centro Social* e as idéias que a instituição defendia. Ele não concordava com o diálogo do CEAS com o marxismo e os marxistas como já foi demonstrado em outros momentos. Em uma carta enviada ao *Centro Social* em 1972, ele afirmou que o CEAS não aceitava “a orientação oficial da Igreja” pelas posições defendidas pela instituição¹⁸⁶. Em uma outra missiva, ele criticou a *opção radical* pelos oprimidos que o CEAS defendia, “segundo a qual a sociedade está dividida em duas partes e quem não estiver com os chamados opressores deve estar com os oprimidos e vice-versa”, ele afirmou que nunca aceitaria essa tese como Pastoral Oficial da sua diocese¹⁸⁷.

¹⁸⁶Carta Ao grupo sacerdotal do CEAS (religiosos) aos cuidados do Pe.. Luciano e do Padre Tarcisio. 29 out. 1972 Arquivo do CEAS.

¹⁸⁷ Carta ao Padre Cláudio Perani, Diretor do CEAS. 29 ago. 1980. Arquivo do CEAS.

O importante de se notar é que, apesar de D. Avelar Brandão Vilela não concordar com várias posições do CEAS, ele nunca procurou se tornar um obstáculo para a instituição, muito pelo contrário. O que se quer defender aqui é o seguinte: O CEAS não teria se desenvolvido até se tornar “uma potência” (como chegou a afirmar um jesuíta) se a arquidiocese de Salvador não estivesse sob a direção de um arcebispo moderado, ao ponto de, mesmo discordando de várias posições do CEAS, permitisse que a instituição atuasse sem grandes problemas por parte dele e ainda a defendesse quando necessário¹⁸⁸.

Também é preciso salientar que o CEAS sofria críticas de vários setores da Igreja baiana e não só do Cardeal. O então bispo – auxiliar de Salvador, D. Boaventura Kloppenburg no dia do lançamento de seu livro *Igreja Popular* criticou algumas publicações católicas, entre elas, os Cadernos do CEAS¹⁸⁹. (BISPO..., 1983, p. 5) E as queixas ao CEAS eram feitas por setores dos jesuítas da vice-província da Bahia também. O padre Cláudio Perani afirmou, na entrevista, que todos os provinciais durante o período da ditadura militar sempre apoiaram o CEAS. Porém, alguns jesuítas se queixaram da instituição, nesse período, como está contido em um documento interno do *Centro Social*. Nesse documento afirmava que “um setor” da Companhia não concordava com o CEAS pelos seguintes motivos: “pela orientação política (só ataca o governo), pela pouca espiritualidade/teologia, pelo ‘perigo marxista’”¹⁹⁰.

A Igreja (e a Companhia de Jesus) é mais conflituosa do que muitas vezes supõem alguns pesquisadores. Os conflitos internos são constantes e por vários motivos. Tanto a Igreja diocesana quanto a Ordem de Inácio de Loyola são diversidades dentro de uma unidade, sob o manto

¹⁸⁸ Estou demonstrando as críticas de D. Avelar à instituição, porém, o Cardeal também sempre destacou a importância do trabalho do CEAS para a arquidiocese, apesar de não concordar completamente com ele.

¹⁸⁹ O livro *Igreja Popular* de D. Boaventura Kloppenburg é uma dura crítica a chamada Igreja progressista ou Igreja Popular. Na capa da obra aparece uma cruz rachada que é sugestiva do que o autor defende, ou seja, que esses setores queriam dividir a Igreja.

¹⁹⁰ Equipe de Redação – I parte – CEAS E CONJUNTURA. Avaliação 80 . Arquivo do CEAS.

chamado Igreja Católica escondem-se formas de perceber o mundo e de atuação sobre ele totalmente diferentes e muitas vezes opostas. Porém, essa pluralidade tem limites, o que a alta hierarquia não aceita é um setor que ameace a unidade da instituição, o que não era o caso do CEAS. É verdade que os jesuítas do CEAS pretendiam transformar a Igreja, torná-la, na opinião deles, mais próxima do povo. Porém, esses inicianos que trabalhavam nessa instituição eram “homens de Igreja”, no sentido que, queriam transformá-la, porém, fazendo parte dela. E em relação às autoridades eclesiais, não pretendiam enfrentar a hierarquia, mas trabalhar junto com ela.

VENDO MAIS DE PERTO O CONFLITO ENTRE O CARDEAL E O CEAS

Logo depois da nota desautorizando o CEAS, o provincial dos jesuítas, Dionísio Sciuchetti foi se encontrar com D. Avelar. O Cardeal estava muito irritado com os jesuítas do *Centro Social* e afirmou, naquele momento, que não queria dialogar com o CEAS, já que a instituição liderava a “contestação na Bahia” a ele. Pelo lado dos membros do CEAS, eles achavam que a nota pública de D. Avelar por causa do editorial não tinha razão de ser e afirmavam que não havia “motivo proporcionado na reação do Cardeal”¹⁹¹. Porém, não foi por causa do “editorial” do CEAS sobre a visita do Papa que D. Avelar tinha se manifestado publicamente contra o *Centro Social* (como os integrantes da instituição sempre pensaram), mas sim por causa de uma “nota” entregue aos jornais pelos jesuítas do CEAS que tratava do mesmo tema¹⁹².

D. Avelar Brandão Vilela deixou isso claro quando respondeu a um grupo de padres que enviou uma carta a ele e ao presidente da CNBB apoiando o CEAS e criticando a postura do Cardeal de Salvador.

¹⁹¹ Reunião Conjunta CEAS jurídico – CEAS executivo. 23 maio 1980. Arquivo do CEAS.

¹⁹² Nota do Centro de Estudos e Ação Social - Salvador. O Papa no Brasil: Riscos e Esperanças. 16 maio 1980. A nota tem o mesmo teor do editorial. Arquivo do CEAS.

Nesta carta, D. Avelar afirmou o seguinte: “O CEAS fez publicar, em sua revista, um artigo sobre a vinda do Papa (Riscos e Esperanças). Eu não me incomodei. Era uma circulação de linha elitista”, porém, “o CEAS resolveu dar publicidade ao artigo, com assinatura firmada pelo seu diretor Pe. Cláudio Perani, entregando-o aos jornais de Salvador e do Sul”. Ele afirmou que tomou conhecimento da nota através de um repórter e lendo trechos do documento na imprensa, e pelo que ele leu nos jornais, a nota desprestigiava o Papa e a ele mesmo¹⁹³.

Na nota em que D. Avelar Brandão desautorizava o *Centro Social*, ele tinha afirmado que o CEAS queria “julgar o Papa”, e foi por isso, que ele advertiu a instituição publicamente. Porém, na verdade, não foi isso que incomodou o arcebispo de fato. Para D. Avelar, o problema era que o CEAS, na sua visão, estava julgando ele próprio, o arcebispo de Salvador. E nessa carta (como em outros documentos) ele demonstrou isso. Para ele, com a nota do CEAS entregue a imprensa, os membros da instituição estavam o criticando diretamente:

Foi a pretensão de estar por cima do Bispo e julgá-lo como alguém secundário, dentro da realidade diocesana, vendo nele um perigo à vista, capaz de influir negativamente sobre o Papa, a ponto de poder colocá-lo contra os interesses do povo. [...]

Com a nota [...] Quis que ficasse clara uma cousa: que não aceito interferência pública do CEAS, capaz de desmoralizar e desacreditar o Arcebispo aquele que, por direito canônico e eclesial, deve ser o sinal e o centro da unidade local e o ponto de referência das diretrizes pastorais. Se o CEAS pretende minimizar a missão do Bispo já não poderei aceitá-lo¹⁹⁴.

¹⁹³ Nessa carta, D. Avelar afirmou que tinha mandado telefonar ao CEAS pedindo a nota que foi entregue à imprensa para ser analisada por ele, porém, o CEAS não enviou nenhum documento como ele pediu. Os membros do Centro Social afirmaram, nas entrevistas, não se lembrarem desse pedido de D. Avelar.

¹⁹⁴ Carta de D. Avelar aos prezados Sr. Signatários da carta de 27/05/80. 30 maio 1980. Arquivo do CEAS.

D. Avelar Brandão Vilela entendeu que com a nota entregue aos jornais (e não com o editorial), os membros do CEAS estavam tentando enfrentá-lo e desmoralizá-lo perante a opinião pública em sua diocese e isso ele não poderia aceitar. Mas, para entender o que fez D. Avelar pensar dessa forma, é necessário saber que naquele momento, o Cardeal de Salvador estava sendo muito criticado por vários segmentos da sociedade, inclusive dentro da Igreja Católica.

Na visita do pontífice pelas cidades brasileiras, o trajeto que o Papa iria percorrer e todas as providências para recebê-lo, ficaram a cargo de cada bispo ou arcebispo da diocese visitada. Então, D. Avelar Brandão era o responsável pelo preparo do trajeto e de se relacionar com o poder executivo estadual para a recepção e a estadia de João Paulo II, em Salvador. A forma com que ele estava conduzindo as negociações e o percurso que programou para o Papa estava sendo muito criticada. Também as negociações que estavam sendo feitas pelo Cardeal com o governador Antônio Carlos Magalhães não eram aceitas. Para muitos segmentos, ACM estava trabalhando para capitalizar a imagem do Papa à sua própria e com a permissão do Cardeal. Para setores católicos, o que D. Avelar estaria permitindo era quase que um *sacrilégio*. Ou como ele próprio se queixou que estava sendo tratado como um “profanador das cousas sagradas”¹⁹⁵.

O padre Antônio da paróquia de Nossa Senhora dos Remédios em São Luis, no Maranhão, dizia ser “amigo” de D. Avelar, a quem “amava” como um irmão, porém, fez questão de escrever uma carta pública para dizer “que o comprometimento político com ACM” do arcebispo nesse caso, só poderia fazê-lo expressar a seguinte frase: “Que falha pastoral”. Afirmou que se o CEAS o estava criticando por isso, a instituição estava “dando uma boa colaboração aos católicos brasileiros”¹⁹⁶. Um grupo de católicos da cidade de Alagoinhas, na Bahia, foi também muito críti-

¹⁹⁵ Carta de D. Avelar aos prezados Sr. Signatários da carta de 27/05/80. 30 maio 1980. Arquivo do CEAS.

¹⁹⁶ Carta Pública do Padre Antônio da Paróquia de nossa Senhora dos Remédios. 3 jun. 1980. Arquivo do CEAS.

co nas suas colocações contra D. Avelar: “Chega de panos quentes, de convivência, de salamaleques com quem nos quer ver pelas costas. Caridade, sim, mas não subserviência. ‘Quem não está comigo está contra mim’”¹⁹⁷.

O perigo da capitalização do simbolismo do Papa pelo governador Antônio Carlos Magalhães era uma das maiores queixas contra o arcebispo, mas existiam várias outras. As críticas que D. Avelar Brandão estava recebendo, naquele momento, estavam contidas na edição do Jornal *A visita* que comentava a vinda do Papa à Bahia (Ver caderno de Fotos). Nesse jornal estavam expressas as principais censuras que o arcebispo estava recebendo naquele momento e também essa foi a publicação que mais o deixou indignado.

O jornal começava criticando os gastos públicos que estavam ocorrendo na preparação da visita do Papa (os setores católicos criticaram muito esse ponto também). O jornal afirmava que era D. Avelar que queria receber o pontífice com muita pompa e que até na comunidade pobre do bairro dos Alagados, onde muitos moradores viviam em casas de palafitas, o governo estadual construiu uma ostentosa “catedral” para receber o Papa, porém, os moradores não tiveram nenhuma melhoria significativa para as suas vidas. Para *A Visita*, D. Avelar entrou no jogo do “toma lá, dá cá” com o governador ACM, uma vez que ele queria receber o Papa com toda pompa, porém “a Igreja não tinha condições de custear a visita do Papa, pelo menos nos termos em que dom Avelar pretendia”, então, em contrapartida, ele aceitou as imposições do governador da Bahia. (O PAPA..., 1980)

O jornal e vários setores da esquerda criticaram o percurso que o Papa iria fazer em Salvador. O problema começava desde o momento em que o avião onde estava o Papa aterrissou em solo baiano, pois, ao invés do pontífice ter desembarcado no aeroporto 2 de Julho, ele desceu na Base Aérea de Salvador. Muitas outras críticas foram feitas por causa dos trajetos do percurso do Papa (por exemplo, João Paulo II não foi à igreja do Bonfim). Mas a parte do trajeto papal, em Salvador, que deixou mais in-

¹⁹⁷ Carta ao Sr. D. Avelar Vilela. 26 maio 1980. Assinatura ilegível. Arquivo do CEAS.

dignado os setores da esquerda e da Igreja Católica foi, sem dúvida, o Papa ter rezado a Missa campal no CAB (Centro Administrativo da Bahia), onde ficava a sede do Governo baiano, além disso, o Pontífice se preparou para a Missa na sala de trabalho do governador Antônio Carlos Magalhães¹⁹⁸.

O Cardeal D. Avelar teve que explicar, em vários momentos, o porquê de a Missa ter ocorrido justamente no CAB. Segundo, o próprio D. Avelar Brandão, ele não queria a Missa no Centro Administrativo da Bahia: “- Eu, de fato, procurei, o mais que pude, evitar que a Missa fosse lá no CAB”, pois ele reconhecia que com isso poderia capitalizar o prestígio do Papa ao governador ACM. Mas, segundo o Cardeal, todos os outros locais possíveis cogitados para a realização da missa não tinham condições de receber o povo que iria assistir ao evento, por isso, afirmou o arcebispo que: “objetivamente falando, não tive outra alternativa”¹⁹⁹.

Foi uma preocupação em vários setores da sociedade que os militares e os políticos ligados a eles capitalizassem para si a visita do Papa. Porém, é necessário observar que as esquerdas não assistiram passivamente a vinda do pontífice, elas entraram também nessa disputa. Jorge Almeida, um dos membros do PT na Bahia naquele momento, afirmou que o que ele se lembrava da primeira visita do pontífice ao país, era que ele com alguns companheiros de partido estavam no meio da população distribuindo panfletos com os seguintes dizeres: “O Papa veio para os trabalhadores” e “O Papa é dos Trabalhadores”²⁰⁰. Com isso fica evidenciado que, na verdade, houve uma disputa entre vários setores da sociedade que tentaram capitalizar a imagem do Papa para os seus objetivos²⁰¹.

¹⁹⁸ Essa cena foi lembrada como a mais simbólica da visita do Papa nas entrevistas com Júlio Brandão, Luis Antonio Amorim de Aguiar e Elsa Kraychete.

¹⁹⁹ *Carta de D. Avelar aos prezados Sr. Signatários da carta de 27/05/80*. 30 maio 1980. Arquivo do CEAS.

²⁰⁰ Entrevista com Jorge Almeida, 1 fev. 2007.

²⁰¹ Porém, não se pode perder de vista que essa disputa pela capitalização do simbolismo do Papa era feita de forma desigual. Enquanto Jorge Almeida estava no meio da multidão distribuindo panfletos com a imagem de João Paulo II, o governador ACM estava ao lado do Papa e João Paulo II saía da sua sala para realizar a Missa.

Entender esse clima de pressão por qual passava D. Avelar, é o que explica o porquê, quando ele soube da nota do CEAS na imprensa, interpretou como mais um ataque a sua pessoa, e o mais grave para o arcebispo, vinha de padres que trabalhavam na sua própria diocese. Foi por isso que ele lançou a nota ameaçando o CEAS de expulsão, pois entendeu que o CEAS resolveu o afrontar quando se referia “a hierarquia”, apesar da nota em momento algum falar no nome dele.

Os integrantes do CEAS se reuniram para tentar analisar como se comportar em relação a D. Avelar, eles se mostraram surpresos com a reação do Cardeal, pois, eles não tinham pretendido atacá-lo. Os membros consideraram que a nota do arcebispo poderia ter relação com as “pressões estruturais” que ele vinha sofrendo no período. Então, decidiram evitar entrar em conflito com o Cardeal. Sabendo das manifestações de apoio que iriam receber, eles alertavam que “a solidariedade é melhor que não seja pública”, para que não parecesse um ataque a D. Avelar. E finalizavam: “É importante salvar o CEAS: não entrar em polêmica, mas deixar cair a poeira; não atacar o cardeal, mas defender o positivo do trabalho”²⁰².

No momento em que os jesuítas do CEAS evitaram entrar em confronto com o Cardeal aceitando a sua autoridade, ele mudou o tom de voz e concordou em conversar com o coordenador do CEAS. Nesse encontro, D. Avelar mostrou o jornal *A Visita* ao padre Perani e falou das infâmias que continham contra ele nesse material. O arcebispo foi claro do motivo da nota pública contra o CEAS, ele “achou que a crítica à hierarquia visasse a ele e não podia permitir que o CEAS impusesse sua autoridade na diocese”. O padre Perani lembrou, no encontro, a questão da exploração do conflito pelo jornal *Correio da Bahia* e afirmou que o CEAS não tinha tido a “intenção de atacar o Cardeal” e convidou D. Avelar para um encontro no *Centro Social* com o grupo todo²⁰³.

²⁰² Reunião Conjunto CEAS Jurídico – CEAS executivo. 23 maio 1980. Arquivo do CEAS. No arquivo da instituição existem dezenas de cartas de apoio ao CEAS enviadas pelo clero, por instituições civis, políticos, leigos e representantes de instituições católicas no país e no exterior.

²⁰³ Encontro Cardeal – Cláudio. 19 ago. 1980. Texto manuscrito. Arquivo do CEAS.

D. Avelar aceitou o convite e compareceu ao CEAS, e lá encontrou todos os membros presentes: jesuítas, leigos católicos e os marxistas. Ele começou o encontro tocando mais uma vez na questão do jornal *A visita* que tinha o sentido “de um ataque, uma perseguição clara contra a sua pessoa”. Ele disse que pretendia dialogar com todo mundo, por isso se relacionava com as autoridades, mas não apoiava um partido ou um candidato. Afirmou que quando ele tinha dito ao CEAS para “mudar de rumo”, ele estava se referindo “ao problema da crítica à hierarquia eclesial”, já que, o bispo tem que ter “o lugar central em questões de Igreja”. E foi claro ao afirmar que na orientação pastoral dele: “cabe muito bem o trabalho do CEAS”²⁰⁴.

Um dia após o encontro com os membros do CEAS, D. Avelar enviou uma carta ao padre Cláudio Perani falando que tinha sido proveitosa a reunião da noite passada, mas queria aprofundar algumas questões que não deram tempo de serem mais bem trabalhadas. Ele pedia aos membros do *Centro Social* que tivessem mais “cuidado de conhecer melhor e com mais compreensivo espírito, a pessoa e a missão do Arcebispo”. Ele afirmou que sabia que vários bispos tinham apoiado o CEAS, pois “sintonizam em gênero, número e caso com a sua orientação”. Mas fez questão de lembrar que “o Bispo desta diocese tem um nome e um campo de trabalho”.

Nessa carta, D. Avelar insistiu em tocar mais uma vez na questão do percurso que o Papa fez em Salvador. O arcebispo tentou explicar os principais acontecimentos, em especial, a realização da missa no CAB. Isso demonstrava como D. Avelar Brandão estava preocupado com a repercussão negativa que esse evento gerou em alguns setores católicos. Pois, o que vemos nesse documento, é um bispo *tentando se explicar* a um padre por suas atitudes tomadas, quando pela posição que cabe a cada um na estrutura da Igreja Católica, o normal seria que ocorresse o contrário²⁰⁵.

²⁰⁴ Encontro D. Avelar – CEAS. 28 ago. 1980. Texto manuscrito. Arquivo do CEAS.

²⁰⁵ Carta ao Padre Cláudio Perani, diretor do CEAS. 29 ago. 1980. Arquivo do CEAS.

Esse capítulo não pretendeu analisar a visita do Papa em si, mas sim analisar o conflito que ocorreu entre D. Avelar e o CEAS. Tentei demonstrar como setores ligados ao Regime militar quiseram ampliar a repercussão do conflito para tentar marginalizar o CEAS dentro da Igreja. Também foi demonstrada a relação conflituosa entre D. Avelar e o CEAS durante o Regime militar, porém se fez questão de frisar que apesar das restrições que o arcebispo fazia ao *Centro Social*, ele nunca procurou ser um obstáculo à instituição.

Os membros do CEAS nas entrevistas mostraram um respeito muito grande a D. Avelar Brandão Vilela e reconheceram a importância dele para o CEAS, sempre realçando a tentativa do arcebispo de dialogar com todos. O CEAS, após a nota pública do Cardeal criticando a instituição, evitou o confronto direto com ele, aceitando a sua autoridade e com isso impediu que o conflito continuasse e as relações fossem reatadas sem grandes problemas. Mesmo depois desse conflito, o CEAS continuou defendendo as mesmas posições de antes e tendo a mesma prática com as classes populares. D. Avelar também continuou fazendo as mesmas críticas à instituição. Mas, isso deve ser entendido na relação complexa entre D. Avelar e os jesuítas, dentro da pluralidade que perpassa toda a Igreja Católica. Apesar da ameaça feita pelo Cardeal na sua nota aos membros do *Centro Social*, no final das contas, o CEAS não mudou de rumo e nem de diocese.

À GUIA DE CONCLUSÃO

O Centro de Estudos e Ação Social foi fruto das transformações pela qual passou a Companhia de Jesus (e a Igreja Católica como um todo) durante o século XX e a sua preocupação cada vez maior com a Questão Social. Esse CIAS que foi fundado em Salvador, na década de 1960, foi uma forma dos jesuítas da vice-província da Bahia, tentarem responder aos problemas colocados no seu tempo. Essa instituição nasceu com o objetivo principal de lutar pela promoção humana.

O CEAS começou a se estruturar, de fato, após o ano de 1967, quando o país estava vivendo em uma ditadura militar. O CEAS se destacou na resistência aos militares, mesmo no período mais repressor do Regime, nos chamados *Anos de Chumbo*. Através, principalmente, dos Cadernos do CEAS – uma revista da instituição que começou a ser publicada a partir de março de 1969 –, os membros do *Centro Social* denunciaram o caráter autoritário e a violação dos direitos humanos promovidos pelo Governo e criticaram o modelo econômico excludente dos militares. Os *Cadernos* se tornaram, também, um referencial teórico para setores católicos que se preocupavam com a problemática social.

Durante todo o período ditatorial, o *Centro Social* se tornou um local de aglutinação das esquerdas baianas que pretendessem lutar pela volta ao Regime democrático no país e dos Movimentos Sociais que quisessem se organizar para pressionar o Governo por melhores condições de vida. Pela sua oposição a ditadura e pelo seu trabalho político com as camadas populares, seus integrantes sofreram várias ameaças e tiveram que enfrentar uma campanha difamatória promovida por setores da sociedade que apoiavam os militares.

O CEAS foi um exemplo raro de como era (e é) possível a convivência, em uma mesma instituição, entre padres, leigos católicos e marxistas na luta por um objetivo comum. Os iniciais que formaram o CEAS assimilaram certos pontos do marxismo e sempre foram muito criticados pelo seu diálogo com o pensamento marxista. Em uma carta *confidencial* enviada pelos jesuítas do *Centro Social* para alguns “amigos”, eles explicavam o seguinte:

Na caminhada feita entramos em contato e colaboramos com marxistas. Nós mesmos utilizamos determinadas categorias para análise da realidade. [...] Devemos reconhecer o que foi positivo na nossa experiência: adquirimos uma visão mais concreta da realidade, conseguindo pôr em prática a orientação da Doutrina Social da Igreja. Mais que uma aquisição teórica, a utilização de instrumen-

tos marxistas ajudou a descobrir a questão do ‘poder’ e a procurar atitudes mais coerentes em defesa dos oprimidos e, conseqüentemente, atitudes mais evangélicas. [...] Nós pretendemos dar uma pequena colaboração na linha apontada por Dom Helder Câmara: ‘fazer, hoje, com Karl Marx, o que S. Tomás fez com Aristóteles’²⁰⁶.

Os jesuítas e leigos católicos do CEAS por motivações *essencialmente religiosas* dialogaram com o marxismo, como uma forma de entender as transformações pela qual passava a sociedade brasileira no sistema capitalista e para tentar transformá-la. Eles reinterpretaram o pensamento marxista com base na sua tradição cristã contribuindo para a construção de um novo pensamento social católico.

Os jesuítas do *Centro Social* (junto com vários outros setores da Igreja Católica) lutaram para transformar a sociedade brasileira, para torná-la mais justa, e, por conseguinte mais cristã, e isso ocorria durante uma ditadura que procurava reprimir qualquer tipo de oposição. Eles se envolveram nas questões sociais e políticas do seu tempo, pois entendiam que os problemas sociais eram obstáculos para a preparação, na Terra, do Reino de Cristo. Esses inicianos que trabalharam no CEAS agiram, a cada momento, com o intuito de fazer valer o lema da Companhia de Jesus, ou seja, toda sua práxis foi sempre orientada com a certeza de que se deve fazer “Tudo por uma maior glória de Deus”.

²⁰⁶ Carta dos Jesuítas do CEAS aos Amigos (confidencial). 6 jun. 1980. Arquivo do CEAS.

REFERÊNCIAS

- AGRADECIMENTO. *Tribuna da Bahia*, Salvador, 27 maio 1980. p. 4.
- AH, o CEAS... *Tribuna da Bahia*, Salvador, 28 out. 1980. p. 2.
- ALVES, Márcio Moreira. *O Cristo do povo*. Rio de Janeiro: Sabiá, 1968.
- _____. *A Igreja e a política*. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- ALVES, Maria Helena Moreira. *Estado e oposição no Brasil 1964-1984*. Bauru: Edusc, 2005.
- ALVES, Solange de Santana. *A Igreja Católica na Bahia: fé e política*. 2003. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- ANUÁRIO da Companhia de Jesus. Roma: Curia Generalicia de la Compañía de Jesús 1969. Edição Portuguesa.
- ARNS, Paulo Evaristo. *Brasil nunca mais*. 33. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- _____. São Paulo, capital do trabalho, chamada a ser modelo de justiça. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n.27, p.61-66, out.1973.
- ARRUPE, Pedro. *Análise marxista*. São Paulo: Loyola, 1981. (Ignatiana, 17).
- _____. *Fome de pão e evangelização*. São Paulo: Loyola, 1976. (Ignatiana, 5).
- ARRUPE, Pedro et al. *Os jesuítas: para onde caminham?* São Paulo: Loyola, 1978.
- AZEVEDO, Ferdinand. *A missão portuguesa da Companhia de Jesus no nordeste (1911-1936)*. Recife: FASA, 1986.
- _____. *Procurando sua identidade: a difícil trajetória da vice-província do Brasil setentrional da Companhia de Jesus nos anos de 1937 a 1952*. Recife: FASA, 2006.

AZZI, Riolando. O episcopado brasileiro frente à revolução de 1930. *Revista Síntese*, v. 12, p. 47-78, jan./mar. 1978.

_____. O fortalecimento da restauração católica no Brasil (1930-1940). *Revista Síntese*, v. 17, p. 69-85, set./dez. 1979.

À BAHIA. *Jornal da Bahia*. Salvador, 8 abr. 1964. p. 3.

BAHIA. Secretaria do Planejamento, Ciência e Tecnologia. Centro de Planejamento da Bahia. *Economia Baiana: subsídios para um plano de governo*. Salvador: SEPLANTEC, 1978.

BALDUINO, Tomás. O que está por trás da condenação do padre Jentel. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n.26, p.55-56, ago. 1973.

BANGERT, William V. *História da Companhia de Jesus*. São Paulo: Loyola; Porto: Apostolado da Imprensa, 1985.

BELDA, Rafael. Marxismo, cristianismo e luta de classes. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n.64, p.60-64, nov./dez. 1979.

BENEVIDES, Silvio C. S. *Proibido proibir: uma geração na contramão do poder*. 1999. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

BEOZZO, José Oscar. *Cristãos na universidade e na política*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.

_____. *A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

BETTO, Frei. *Batismo de sangue: a luta clandestina contra a ditadura militar*. 12. ed. rev. ampl. São Paulo: Casa Amarela, 2000.

BISPO JR., Jorge Santana. *Construindo a masculinidade na escola: o Colégio Antônio Vieira (1911 –1949)*. 2004. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

BOFF, Leonardo (Org.). *A teologia da libertação: balanços e perspectivas*. São Paulo: Ática, 1996.

_____. ; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

BORDIN, Luigi. *O marxismo e a teologia da libertação*. Rio de Janeiro: Dois pontos, 1987.

BORGES, Eduardo José Santos. *Modernidade negociada; cinema, autonomia política e vanguarda cultural no contexto do desenvolvimento baiano (1956-1964)*. 2003. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

BOTAS, Paulo Cezar Loureiro. *A bênção de abril: Brasil urgente: memória e engajamento católico no Brasil 1963-64*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983. 320 p.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BRITO, Antonio Mauricio F. *Capítulos de uma história do movimento estudantil na UFBA (1964-1969)*. 2003. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

BRUNEAU, Thomas. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974.

CABRAL, Newton Darwin de Andrade. *Da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras “Manoel da Nóbrega” à Universidade Católica de Pernambuco*. 1993. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

CALVEZ, Jean-Ives. *O pensamento de Karl Marx*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1959. 2. v.

CÂMARA, Helder. Que faria S. Tomás de Aquino, o comentador de Aristóteles, diante de Karl Marx? *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 37, p. 52 - 59, maio/jun. 1975.

CARDEAL analisa documento sobre a situação Nacional. *Jornal da Bahia*, Salvador, 25 ago. 1973. p. 3.

CARVALHO NETO, Joviniiano (Org.). *D. Timóteo presença histórica*. Salvador: [s.n.], 1996.

_____. O operário industrial baiano: alguns traços definidores. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n.5, p. 1-7, fev. 1970.

CASALDÁLIGA, D. Pedro. Operação da polícia militar e outras forças armadas na área da prelazia de São Félix – MT. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 26, p. 57-64, ago. 1973.

CASTRO Marcos de. *A Igreja e o autoritarismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

CAVAZZUTI, Tomás. Pastoral e análise social: a contribuição do marxismo. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 94, p. 66-73, nov./dez. 1984a.

_____. A propósito de um documento: algumas distinções necessárias. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 94, p. 74-79, nov./dez. 1984b.

CEAS. Algumas considerações doutrinárias sobre propriedade e justiça. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 12, p. 45-57, jul. 1971a.

_____. Amazônia e o nordeste. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 28, p. 1-6, dez. 1973a.

_____. Ano santo, caminho de reconciliação. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 36, p. 1-3, mar./abr. 1975. Editorial.

_____. CEAS em 10 minutos. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 193, jan./fev. 1993.

_____. Colaboração igreja-governo. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 2, p. 2-15, mar. 1969a.

_____. Dinâmica de classes na sociedade dependente. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 18, abr. 1972a.

_____. A Igreja na conjuntura. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 73, p. 3-6, maio/jun. 1981. Editorial.

_____. Igreja e estado: os primeiros sinais de paz? *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 33, p. 1-3, set./out. 1974. Editorial.

_____. O médio São Francisco. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 26, ago. 1973b.

_____. O papa no Brasil: riscos e esperanças. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 66, p. 3-6, mar./abr. 1980. Editorial.

_____. Poderes de exceção e redemocratização. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 3, p. 2-15, mar. 1969b.

_____. O primeiro encontro latino-americano de cristãos para o socialismo. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 24, p. 36-46 abr. 1973c.

_____. Uma reflexão metodológica. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 12, p. 4-5, jul. 1971b.

_____. A repartição do bolo: fatias e migalhas. *Cadernos do CEAS*, Salvador n. 21, p. 1 – 37 out. 1972b.

_____. Rumos da igreja. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 91, p. 3, maio/jun. 1984. Editorial

_____. O sentido político da transamazônica. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 28, p. 78-81, dez. 1973d.

_____. A teoria e as exigências da prática. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 77, jan./fev. 1982.

O CEAS e o Cardeal. *Correio da Bahia*. Salvador, 24 maio 1980c. p. 4.

CENTRO PASTORAL VERGUEIRO. *As relações Igreja-Estado no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1986. v. 1. Governo do Marechal Castelo Branco (1964-67).

_____. *As relações Igreja-Estado no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1987. v. 3. Governo do General Médici (1970-74).

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA-CPT. Secretaria Nacional. Entrevista com Dom Tomás Balduino, presidente da CPT. 2004. Disponível em: <<http://www.cptnac.com.br/?system=news&action=read&id=1188&eid=26>>. Acesso em: 16 dez. 2008.

COMPANHIA DE JESUS. Comissão da História Inaciana da Bahia. *Eles estão na paz!:* dados biográficos dos jesuítas falecidos da província da Bahia (1952-2005). Salvador: [s.n.], 2005.

COMPANHIA DE JESUS. Decreto 4: a nossa missão nos dias de hoje: diaconia da fé e promoção da justiça. In: CONGREGAÇÃO GERAL, 32. Lisboa: [s.n.], 1975. p. 35-67.

CONCILIO VATICANO, 2. *Gaudium et spes*: constituição pastoral do concílio do vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 1966.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Declaração dos membros da comissão central da conferência nacional dos bispos do Brasil. *Caderno do CEAS*, Salvador, n. 1, p. 2-6, mar.1969.

_____. Declaração da comissão central da CNBB. *Vozes*, n. 7, p. 537-539, jul. 1964.

_____. *Plano de emergência para a Igreja do Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1963.

CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. Presença da Igreja na atual transformação da América Latina. In: _____. *Conclusões da Conferência de Medellín 1968: trinta anos depois, Medellín é ainda atual?* São Paulo: Paulinas, 2004. Texto oficial.

_____. Declaração da Comissão Central da CNBB. *Vozes - Revista Católica de Cultura*, Petrópolis-RJ, ano 58, n. 7, p. 537-539, jul. 1964.

CORREIO DA BAHIA. Salvador, 1980. 29 maio, 1980.

CÔRTEZ, Ceciélido Dias. *O ensino religioso na Companhia de Jesus: a proposta inaciana expressa nos documentos da província do Brasil centro-leste*. 2003. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

COSTA, Iraneidson Santos. *Que papo é esse? Intelectuais religiosos e classes exploradas no Brasil (1974-1985)*. 2007. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

CRERNY, Michael; FOGLIZZIO, Paolo. Um jubileu de cem anos: o apostolado social no século XX. In: JESUÍTAS: anuário da Companhia de Jesus 2000. [s.l.]: Companhia de Jesus, 1999. v.40. 175 p.

D. AVELAR. *Tribuna da Bahia*, Salvador, 30 maio 1980a. p. 3.

D. AVELAR ao CEAS: mude de rumo ou de diocese. *A Tarde*, Salvador, 22 maio 1980b. p. 1.

D. AVELAR e cel. Ludwig no caso do padre detido. *Jornal da Bahia*. Salvador, 29 out. 1978.

D. AVELAR condena ação ideológica do CEAS. *Jornal da Bahia*, Salvador, 22 maio 1980c. p. 3.

D. AVELAR não opina sobre documento da CNBB. *Tribuna da Bahia*, Salvador, 3 dez. 1975. p.3

D. AVELAR repudia posição do CEAS e dá ultimato a jesuítas. *Tribuna da Bahia*. Salvador, 22 maio, 1980. p. 3.

DALLE NOGARE, Pedro. *Humanismos e anti-humanismos: introdução à antropologia filosófica*. 13. ed. rev. e ampl. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

_____. *Pessoa e amor segundo Teilhard de Chardin*. São Paulo: Herder, 1970.

DANTAS NETO, Paulo Fábio. *Tradição, autocracia e carisma: a política de Antonio Carlos Magalhães na modernização da Bahia (1954-1974)*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

DE OLHO NA CONJUNTURA. Salvador: CEAS, n. 1, nov./dez. 1979.

DE OLHO NA CONJUNTURA. Salvador: CEAS, n. 5, jul./ago. 1980.

DE OLHO NA CONJUNTURA. Salvador: CEAS, n. 8, jan./fev. 1981.

DE OLHO NA CONJUNTURA. Salvador: CEAS, n. 39, mar./abr. 1986.

DECRETO 477. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 15, p. 59-61, nov. 1971.

DELLA CAVA, Ralph. Igreja e Estado no Brasil do século XX. *Estudos CEBRAP*, n. 12, p. 7-52, abr./jun. 1975.

DE KADT, Emanuel. *Católicos radicais no Brasil*. João Pessoa: UFPB, 2003.

DESAPROPRIAÇÃO de terras e refinarias. *A Tarde*, Salvador, 14 mar. 1964. p. 1.

DETENÇÃO de jesuíta não passou de um 'equivoco'. *Tribuna da Bahia*, Salvador, 30 out. 1978.

DIAS, Romualdo. *Imagens de ordem: a doutrina católica sobre autoridade no Brasil (1922-1933)*. São Paulo: Unesp, 1996.

DREIFUSS, René Armand. *1964: a conquista do estado: ação política, poder e golpe de classe*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1981.

DUSSEL, Enrique. Teologia da Libertação e Marxismo. In: LÖWY, Michael (org). *O marxismo na América Latina. Uma antropologia de 1909 aos dias atuais*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.

ENGELS, Friedrich. Contribuição para a história do cristianismo primitivo. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Sobre a religião*. Lisboa: Edições 70, 1972.

ESCLARECENDO. *Tribuna da Bahia*, Salvador, 28 ago. 1982. p. 3.

ESPIÑEIRA, Maria Victória. *O partido, a Igreja e o estado nas associações de bairros*. Salvador: Edufba, 1997.

EU ouvi os clamores do meu povo. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 27, p. 37-59 out. 1973.

O EXÉRCITO começa a salvar a Nação. *Semana Católica*, Salvador, 5 abr. 1964. p. 1.

FALCÃO decide se Perani permanece ou não no Brasil. *Jornal da Bahia*, Salvador, 1 nov. 1978.

FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *O Brasil republicano: o tempo da ditadura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. v. 4.

FICHAS do pessoal da imprensa alternativa no dossiê do DPF. *O Globo*, São Paulo, 4 jun. 1981.

AFINAL a revista é católica? *Correio da Bahia*. Salvador, 1 nov. 1982.

FLORIDI, Ulisse Alessio. *O radicalismo católico brasileiro*. São Paulo: Hora Presente 1973.

FOULQUIER, Joseph H. *Jesuitas no norte: segunda entrada da Companhia de Jesus (1911-1940)*. [Salvador]: Duas Américas, 1940.

FOUREZ, Gerard. Luta de classes e comunhão cristã. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 36, p. 416, mar./abr. 1975.

GARAUDY, Roger. *Do anátema ao diálogo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1966.

GARAVELLO, Oscar. Para uma nova política do comércio internacional. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 4, p. 4-36, out. 1969.

GASPARI, Elio. *A ditadura envergonhada: as ilusões armadas*. São Paulo: Companhia das letras, 2002

_____. *A ditadura escancarada: as ilusões armadas*. São Paulo: Companhia das letras, 2002.

_____. *A ditadura encurralada: o sacerdote e o feiticeiro*. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

GIRARDI, Júlio. A luta de classes e os excluídos. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 22, p. 51-58, dez. 1972.

- GOMES, Ângela de Castro (Org.). *O Brasil de JK*. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2002.
- GOMES, João C. Teixeira. *Memória das trevas: uma devassa na vida de Antônio Carlos Magalhães*. São Paulo: Geração Editorial, 2001.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Org.). *Concílio Vaticano II: análise e prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- GORENDER, Jacob. *Combate nas trevas*. 5. ed. rev. ampl. e atual. São Paulo: Ática, 1999.
- GOZZINI, Mário (Org.). *Diálogo posto à prova: debate entre católicos e comunistas italianos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- GRATIDÃO da mulher baiana pela salvação: democracia. *A Tarde*. Salvador, 7abr. 1964. P2.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas*. 3. ed. Petrópolis, Rj: Vozes, 1979.
- HOBBSBAWN, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX: 1914 -1991*. 2. ed. São Paulo: Companhia das letras, 1994.
- HUBER, Eduard. A libertação do homem segundo Marx. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 100, p. 74-83, nov./dez. 1985.
- IGREJA. *Tribuna da Bahia*, Salvador, 26 ago. 1982. p. 3.
- IGREJA CATÓLICA. *Magistério da Igreja: de Pio IX a Pio XII: 1864 – 1958*. São Paulo: paulinas, 1967.
- INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL. *Pastoral da igreja no Brasil nos anos 70: caminhos, experiências e dimensões*. Petrópolis, Rj: Vozes, 1994.
- INSUFLADOR. *Jornal da Bahia*. Salvador, 28 maio 1980. p. 3.
- INTELECTUAIS dominam CEAS. *Tribuna da Bahia*, Salvador, 12 maio 1983.
- JANSENS, João Batista. *Instrução sobre o apostolado social*, [S.l.: s. n.], 1949.
- JESUÍTAS: anuário da companhia de Jesus 2000. Roma: Companhia de Jesus, 1999.
- JOÃO PAULO II. *A Tarde*, Salvador, 27 jul. 1980a. p. 4.

JOÃO PAULO II. *Tribuna da Bahia*, Salvador, 17 jul. 1980b. p. 3.

JOÃO XXIII, Papa. *Mater et Magistra*. São Paulo: Paulinas, 1961.

_____. *Pacem in terris*. São Paulo: Paulinas, 1963.

JORNAL DO BRASIL. Rio de Janeiro, 12 set. 1978.

JOSÉ, Emiliano. *As asas invisíveis do Padre Renzo*. São Paulo: Casa Amarela, 2002.

_____. *Galeria F: lembranças do mar cinzento*. São Paulo: Casa Amarela, 2000.

_____. *Galeria F: Lembranças do mar cinzento: segunda parte*. São Paulo: Casa Amarela, 2004.

KLOPPENBURG, Dom Boaventura. *Igreja popular*. 3. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1983.

KONDER, Leandro. Marxismo e cristianismo. *Revista Encontros com a Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, v. 6, p. 57-65, 1978. Número especial.

LEÃO XIII, Papa. *Rerum novarum*. São Paulo: Edições Paulinas, 1891

LEHMANN, Paul. Ética cristã, ética marxista. *Revista Paz e Terra*, Rio de Janeiro, v. 1, p. 154-162, jul. 1966.

LEITOR faz denúncias contra CEAS. *Correio da Bahia*. Salvador, 30 maio 1980. p. 4.

LIMA, Alceu Amoroso. Diálogo da Igreja com o mundo moderno. *Revista Paz e Terra*, Rio de Janeiro, v. 1, p. 11-27, Jul. 1966.

LIMA, Haroldo; ARANTES, Aldo. *História da ação popular: da JUC ao PC do B*. São Paulo: Alfa-Omega, 1984.

LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. *Evolução política dos católicos e da igreja no Brasil: hipóteses para uma interpretação*. Petrópolis, Rj: Vozes, 1979.

LÖWY, Michael. (Org.). *O marxismo na América Latina: uma antropologia de 1909 aos dias atuais*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis, Rj: Vozes, 2000.

MACDOWELL, João Augusto A. Companhia de Jesus: 450 anos a serviço do povo brasileiro. In: BRESCIANI, Carlos (Org.). *Companhia de Jesus: 450 anos a serviço do povo brasileiro*. São Paulo: Loyola, 1999.

MADURO, Otto. Karl Marx a cem anos de distância. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 86, p. 66 -70, jul./ago. 1983.

MAGALHÃES, Antonio Carlos. *Política é paixão: quem é Antonio Carlos Magalhães?* Rio de Janeiro: Revan, 1995.

MAIA, Pedro Américo. *Crônica dos jesuítas do Brasil centro-leste: entre o sonho e a utopia 1841-1991*. São Paulo: Loyola, 1991.

MAINWARING, Scott. *Igreja católica e política no Brasil (1916-85)*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MAIS crítica à ação dos jesuítas. *Correio da Bahia*, Salvador, 28 maio 1980. p. 4.

MANIFESTO do clero da arquidiocese de São Luis do Maranhão. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 9-10, p. 56-57, dez. 1970.

MANIFESTO do episcopado brasileiro sobre a ação social. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, RJ, v. 6, n. 2, p. 479-484, jun. 1946.

MARANHÃO, Luiz. Marxistas e católicos: da mão estendida ao único caminho. *Revista Paz e Terra*, Rio de Janeiro, v. 6, p. 57 -71, abr. 1968.

MARCONI, Paolo. *A censura política na imprensa brasileira 1968-78*. 2. ed. São Paulo: Global, 1980.

MARGINALIZAÇÃO de um povo, *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 27, p. 7-36, out. 1973.

MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel. In: MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Sobre a religião*. Lisboa: Edições 70, 1972.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: teses sobre Feuerbach*. São Paulo: Moraes, 1984.

Aos MEUS diocesanos. *A Tarde*. Salvador, 7 abr. 1964. p. 1

MISSA na Catedral pelo aniversário da revolução. *Tribuna da Bahia*, Salvador, 1 abr. 1977a. p. 3.

MISSA deu início ontem a semana do Exército. *Diário de Notícias*, Salvador, 20 jan. 1977b. p. 3.

MORAIS, J. F. Regis de. *Os bispos e a política no Brasil*. São Paulo: Cortez, 1982.

MURARO, Valmir Francisco. *Juventude operária católica*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

NÃO oprimas teu irmão. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 41, p. 71-73, jan/fev. 1976.

NELL - BREUNING, Oswald Von. Igreja católica e crítica marxiana do capitalismo. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 7, p. 1-11, jun. 1970.

NOTA da comissão episcopal do nordeste I da CNBB. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 9-10, p. 58-60, dez. 1970.

OLIVEIRA JR., Franklin. *A usina dos sonhos*. 1995. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

OPÇÃO pelos pobres. *Correio da Bahia*. 1 nov. 1982.

OPERAÇÃO da polícia militar e outras forças armadas na área da prelazia de São Félix – MT. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 26, p. 57-64, ago./set. 1973.

ORFEI, Ruggero. Não Inimigos e Sim Irmãos Separados. GOZZINI, Mario (org). *Diálogo posto à prova*. Debate entre católicos e comunistas italianos. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1968.

OUTRA denúncia contra padres jesuítas: CEAS. *Correio da Bahia*, Salvador, 28 maio 1980. p. 4.

PADRE Andrés Mato sofre um processo de expulsão do país. *Jornal da Bahia*, Salvador, 29 set. 1979.

PADRES de ontem, padres de hoje. *Tribuna da Bahia*, Salvador, 7 abr. 1983.

PALÁCIO, Carlos (Org.). *Cristianismo e história*. São Paulo: Loyola, 1982.

A PALAVRA do cardeal da Bahia sobre a 18ª assembléia do CELAM. *A Tarde*, Salvador, 26 mar. 1981. p. 6.

O PAPA na Bahia. *A Visita*, Salvador, Jul. 1980. Edição única. Arquivo do CEAS.

PASTORAL Coletiva do Episcopado Paulista sobre alguns erros contra a fé e a moral. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, RJ, v. 1, n. 4, dez. 1941.

PAULO VI, Papa. *Populorum progressio*. São Paulo: Paulinas, 1967.

PERANI, Cláudio. Libertação e espiritualidade. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 66, p. 62-72, mar./abr. 1980.

_____. Pobres e ricos. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 48, p. 52-60, mar./abr. 1977.

PILETTI, Nelson; PRAXEDES, Walter. *Dom Hélder Câmara: entre o poder e a profecia*. São Paulo: Ática, 1997.

PIO XI, Papa. *Divini Redemptoris*. São Paulo: Paulinas, 1937.

_____. *Quadragesimo anno*. São Paulo: Paulinas. 1931.

PRADO, Luiz Carlos; SÁ, Earp Fábio, O milagre brasileiro: crescimento acelerado, integração internacional e concentração de renda (1967-1973). In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *O Brasil republicano: o tempo da ditadura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. v. 4.

RADICE, Lucio Lombardo. Um marxista diante de fatos novos no pensamento e na consciência religiosa. In: GOZZINI, Mario (org). *Diálogo posto à prova*. Debate entre católicos e comunistas italianos. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1968.

REGIDOR, José Ramos. Vinte e cinco anos de teologia da Libertação. In: BOFF, Leonardo (org). *A Teologia da Libertação - Balanços e perspectivas*. São Paulo: Editora Ática, 1996.

REIS FILHO, Daniel Aarão. *Ditadura militar, esquerdas e sociedade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

RIDENTI, Marcelo. *O fantasma da revolução brasileira*. São Paulo: Unesp, 1993.

RUIZ Y SÁNCHEZ DE CUETO, Jose Emanuel. *Raízes de uma missão: dados para uma história da província da Bahia da Companhia de Jesus*. Salvador: Província da Companhia de Jesus, 2002.

SALEM, Helena. *A Igreja dos oprimidos*. São Paulo: Brasil debates, 1981.

SANTOS, Fabrício Lírio. *Te deum laudamos: a expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763)*. 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

SANTOS, Israel Silva dos. *Igreja Católica na Bahia: a reestruturação do arcebispado primaz (1890-1930)*. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

SERBIN, Kenneth P. *Diálogos na sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SEXTA-FEIRA, 13. *A Tarde*. Salvador, 16 mar. 1964. p. 1.

SILVA, Dom Augusto Álvaro da. Carta pastoral do primaz do Brasil. *Vozes-Revista Católica de Cultura*, Petrópolis-RJ, ano 58, n. 1, p. 63-68, jan. 1964.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. Crise da ditadura militar e o processo de abertura política no Brasil, 1974 -1985. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *O Brasil Republicano: o tempo da ditadura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. v. 4

SILVA, Margarete Pereira da. *Não tenha paciência histórica: a igreja popular em Juazeiro (1962-82)*. 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

SILVA, Sandra Regina Barbosa da. *Ousar lutar, ousar vencer: histórias da luta armada em Salvador (1969-1971)*. 2003. Dissertação (Mestrado em História) -Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

SKIDMORE, Thomas. *Brasil: de Getúlio Vargas a Castelo Branco*. 10. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

_____. *Brasil: de Castelo a Tancredo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

SIMÕES, Solange. *Deus, pátria e família: as mulheres no golpe de 64*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

SOARES, Jorge. A encíclica ‘Rerum Novarum’ de Leão XIII. *Revista Eclesiástica da Arquidiocese da Bahia e suas Sufragâneas*, Salvador n. 6, p. 166-174, jul. 1941.

SOUZA, Admar Mendes de. *Frades dominicanos de perdizes: movimentos de prática política nos anos de 1960 no Brasil*. 2003. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo.

SOUZA, George Evergton Sales. *Entre o religioso e o político: uma história do círculo operário da Bahia*. 1994. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

SOUZA, Jessie Jane Vieira de. *Círculos operários: a igreja católica e o mundo do trabalho no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. *A JUC: os estudantes católicos e a política*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.

TAVARES, Eduardo Diogo. *O Milagre de Dom Amoroso, ou como D. Timóteo, abade do Mosteiro de S. Bento, venceu as legiões hereges*. Salvador: P&A, 1995.

THOMPSON, E.P. *A formação da classe operária inglesa I: a árvore da liberdade*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004. 3 v. em 1. (Oficinas da História, 1).

TODA a Bahia vibrou numa explosão de civismo. *Jornal da Bahia*. Salvador, 16 abr. 1964. p. 5.

TOLEDO, Caio Navarro de. *O governo Goulart e o golpe de 64*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

TORRES, Camilo. *Cristianismo e revolução*. São Paulo: Global, 1981.

TRIBUNA DA BAHIA. Salvador, 29 set. 1979.

VARÓN, Paloma; CLAÚDIO, Francisco. *Rumo a terra prometida: a trajetória do grupo Moisés*. 2001. Trabalho de conclusão de curso (Comunicação) – Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2001.

VELHO, Otávio Guilherme; PALMEIRA, Moacir; BERTELLI, Antônio (Org.). *Estrutura de classes e estratificação social*. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

VERRET, Michel. Um marxista diante da Igreja Católica. *Revista Paz e Terra*, Rio de Janeiro, v. 1, p. 163-179, jul. 1966.

25 ANOS de cadernos do CEAS. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 150, mar./abr. 1994. Entrevista.

WANDERLEY, Luiz Eduardo W.A. Igreja no mundo de hoje. *Revista Paz e Terra*, Rio de Janeiro, v. 1, p. 28-38, Jul. 1966.

ZACHARIADHES, Grimaldo Carneiro. *CEAS: Jesuítas e a questão social durante a ditadura militar*. 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

_____. CEAS: Jesuítas e o marxismo. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL A GLOBALIZAÇÃO E OS JESUÍTAS: ORIGENS, HISTÓRIA E IMPACTOS, 2., 2006, Campinas. *Anais...* São Paulo: Loyola, 2007.

APÊNDICE A – ENTREVISTADOS

Padre Cláudio Perani, 20 jan. 2006.

Padre Carlos Bresciani, 15 maio 2006.

José Crisóstomo, 23 maio 2006.

István Jancsó, 27 jul. 2006. São Paulo.

César Galvan, 3 out 2006.* Recife.

Padre Francisco Xavier Barturen, 9 out. 2006.

Joviniano Carvalho Neto, 24 out. 2006 e 7 fev. 2007.

Gabriel Kraychete, 26 out. 2006.

Antônio Ferreira Guerreiro de Freitas, 31 out. 2006.

Luis Antonio Amorim de Aguiar, 25 nov. 2006.

Elsa Kraychete, 1 dez. 2006.

Júlio Brandão, 2 dez. 2006.

Nelson Oliveira, 21 dez. 2006.

Ana Cecília Bastos, 10 jan. 2007.

Jorge Almeida, 1 fev. 2007.

* César Galvan saiu da Companhia de Jesus no meado da década de 1970.



COLOFÃO

Formato	16 x 23 cm
Tipologia	Lapidary333 BT e Trajan
Papel	75 g/m ² (miolo) Cartão Supremo 250 g/m ² (capa)
Impressão	Setor de Reprografia da EDUFBA
Capa e Acabamento	Gráfica Cian
Tiragem	500 exemplares